

Ana Zagari

soberanía  
y  
gobernabilidad

para una teoría del estado



UNIVERSIDAD DEL SALVADOR



# **Soberanía y gobernabilidad**

Para una filosofía del Estado



© Ana Zagari, 2007.

Soberanía y gobernabilidad. Para una teoría del estado.

© Para esta edición Ediciones Universidad del Salvador, 2007.

1ª ed. - Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2007.

192 pp.; 21x15 cm.

ISBN 978-950-592-022-8

1. Filosofía Política. I. Zagari, Ana.

Título

CDD 320.1

*Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en medios de recuperación de la información ni transmitir parte alguna de esta publicación sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.*

Ilustración de tapa: Goya, Francisco de, "Y son fieras", de la serie gráfica *Los desastres de la guerra*. Detalle.

Diseño de tapa y composición, Daniel Rodríguez.



EDICIONES UNIVERSIDAD DEL SALVADOR



**Ana Zagari**

**Soberanía y gobernabilidad**

Para una filosofía del Estado



A mamá, María, que me transmitió, entre otras cosas bellas de la vida, el gusto por la lectura.  
Y a papá, José, hombre bueno y ciudadano de dos patrias, cuya sabiduría fue vivir con alegría y querer a ambas, aunque, por aquello del *ius sanguinis*, Italia lo mandó a la guerra, al tiempo que Argentina, por lo del *ius soli*, lo declaraba desertor.



Prólogo	9
Introducción	13
<b>Primera parte</b>	
Antes de Hobbes	23
Breve historia del principio de soberanía	24
La soberanía como concepto límite	27
Genealogía del concepto de soberanía	29
El aporte de Maquiavelo	34
La República según Bodino	39
El camino de Hobbes	45
Autoridad y propiedad	51
<b>Segunda parte</b>	
La soberanía en Hobbes	55
La soberanía política en el <i>Leviathan</i>	56
Cuerpo y palabra	58
Razón y pasiones	62
Del estado de naturaleza al pacto	65
La representación	69
Estado y representación	72
La construcción de la paz y la institución del Estado	74
<b>Tercera parte</b>	
Algunas lecturas de Hobbes	107
Soberanía y propiedad. Locke vs. Hobbes	108
El contrato social	117
El principio de autoridad ilustrada	121
Influencia contemporánea de Hobbes	124
Hobbes en los textos de Schmitt	124
El Hobbes de Bobbio	130
<b>Cuarta parte</b>	
Crisis de la soberanía	139
Filosofía antiestatal y soberanía individual	140
El Arte de gobernar	147
De la soberanía a la gobernabilidad	168
Bibliografía	185



## Prólogo

En 2003 este texto, al que actualizo en sus conclusiones porque incorporo las lecturas de estos últimos años, fue mi tesis doctoral. Presentada en la Universidad del Salvador, que ahora la publica quiero agradecer a todos quienes por motivos diversos han aportado a este libro.

El trabajo reconoce dos momentos, uno más ligado con la cuestión del Estado en el contexto internacional. Agradezco a quien en ese momento fue mi Director, el Profesor José Paradiso, Director de la Carrera de Relaciones Internacionales de la USAL. Luego la tesis fue derivando hacia el tema del estado-nación, sus vicisitudes y conflictos en relación con la paz interior y se convirtió inevitablemente en un texto de filosofía política. Mi Director, el Dr. Edgardo Albizu, Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna en la USAL y Miembro de la Academia Nacional de Ciencias, tuvo la gentileza de dirigirme en el segundo momento, el definitivo, de este trabajo.

Estoy en deuda también con el Dr. Raúl Gabás Pallás, catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona, quien viajó especialmente a Buenos Aires para officiar como jurado internacional de mi defensa. Sus preguntas de ese momento dieron cuenta de subrayados y notas marginales, por cierto muy abundantes. También quiero mencionar y agradecer a los otros miembros del Jurado: la Dra. Cristina Reigadas, Profesora Titular de la UBA y el Dr. Martín Laclau que Profesor de Filosofía del Derecho UBA-USAL.

No quiero olvidar a mis pares, que fueron leyendo los borradores parciales y cuyos comentarios y notas están presentes en la escritura de esta tesis. A Pablo García, que anotaba hasta las comas o las cursivas que le faltaban al borrador y a quien extraño desde abril de 2005. A Alejandra González con quien compartimos horas de estudio y de trabajo e intereses comunes, a Beatriz Gercman quien con solvencia y dedicación se hizo cargo de mis horas de cátedra durante el tiempo que duró mi licencia. También le agradezco a Elina Mecle, Titular de Introducción al pensamiento de la sociedad y el estado, en el Ciclo Básico Común de la UBA, la con-

fianza al convocarme hace ya más 20 años, cuando recuperamos la democracia.

Agradezco a mi compañero de toda la vida, *amigo-enemigo* con quien confronto hasta la pelea y quien me sostiene no sólo en la salud y en la enfermedad, sino en los proyectos propios y compartidos y me provee siempre del texto que necesito, porque su escucha muchas veces anticipa mi propia búsqueda: lector más que atento y librero de los de antes, gracias Prof. Daniel Rodríguez.

Y agradezco a todas las camadas de estudiantes de las cátedras de la Universidad del Salvador, de la UBA, de la Universidad Tecnológica Nacional, de tantos años de docencia, pero sobre todo a los que con sus preguntas, interrupciones, comentarios o fastidio fueron interlocutores de los temas de mi preocupación. Muchos de ellos son ahora destacados investigadores, docentes, diplomáticos, políticos, escritores.

Y al grupo de investigación, Mariana Chendo, Constanza Serratore y Maridé Badano, que se entusiasma y me entusiasma en el descubrimiento de las pistas que nuestros filósofos nos han dejado para seguir pensando.

Agradezo por último la posibilidad de que esta propuesta circule: a la editorial de la Universidad del Salvador y en la persona del Decano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Esc. Juan Carlos Lucero Schmidt, a las autoridades de la USAL que alentaron y decidieron la publicación de este libro.

Un recuerdo emocionado para Víctor Marangoni S.J.



## **Introducción**

## Sobre el método

Se trata del planteo y seguimiento de los conceptos en su historicidad. Esto es, en el modo en que aparecieron opositiva y diferencialmente en relación a otros en un sistema de significación dado. La historicidad de los conceptos consiste, entonces, en las condiciones de posibilidad de aparición de ciertas significaciones. Y en el recorrido y deslizamiento de sentidos que se fueron operando diacrónicamente en ellas. De este modo, el reconocimiento de los términos no se plantea en función de autores ni de obras, sino de tramas discursivas que dan cuenta de la equívocidad y multiformidad de los conceptos. Para ello se apela a las enseñanzas de la genealogía y la arqueología.

La pregunta que recorre este trabajo, desde un *corpus* teórico previamente definido, es cuál ha sido y cuál es el sentido del principio de soberanía. Se lo vincula con el concepto de representación, y se señalan algunas de sus fortalezas y debilidades, relacionadas con el mismo concepto.

Siguiendo la concepción genealógica de Nietzsche, que define que *no hay hechos, sino interpretaciones*, se expone el *principio de soberanía*, según la construcción de éste en el comienzo de la filosofía política moderna, teniendo en cuenta sus transformaciones en la situación contemporánea. Para este último propósito se consideran las denominadas *filosofías antiestatales*. La soberanía del Estado también es confrontada, en su carácter decisionista, con el principio de gobernabilidad, que surge como respuesta de las demandas de la población. Como tal lo define Gérard Mairet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (...) le principe s'elabore (...) entre la série événementielle qui scande violemment l'histoire européenne depuis le siècle XVI et la prise en charge de cette matière historique par le travail philosophique.

(...) el principio se elabora (...) entre la serie de acontecimientos que escande la historia europea desde del siglo XVI y la asunción de esta materia histórica por el trabajo filosófico. Mairet, Gerard; *Le principe de souveraineté: Histoires et fondements du pouvoir moderne*. pp 34, y ss.

Esta investigación supone una elección metodológica según el modelo inclusión-exclusión. En éste se incluye a filósofos que, desde la sincronía contemporánea –el siglo XX–, abordan ambos principios. Los enunciadores clásicos del principio de soberanía, sus fundadores, son tratados desde problemas actuales, abordados por filósofos y estudiosos contemporáneos. El objetivo es confrontar los diversos sentidos que hoy adquieren las palabras *soberanía* y *governabilidad*. La historicidad está dada en la reconstrucción discursiva que, previa elección del *corpus* filosófico, se ha hecho en el siglo XX del principio de soberanía, y en los diversos efectos de sentido que produce en la filosofía política contemporánea. En consecuencia, este abordaje es teórico. Supone una intervención en lo real, una decisión que incluye y excluye posibles recorridos, de los que éste es sólo uno de ellos.

En primer lugar se recorta un principio: el de *soberanía*. Su referencia principal es a la segunda parte del libro *El Leviathan*, denominada *Del Estado*.<sup>2</sup> A partir de este texto el *corpus* se completa con el diálogo que establecen con el autor de esta obra, el filósofo inglés Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau. Se mencionan antecedentes del problema de la soberanía, sin hacer de ellos un estudio exhaustivo, porque excede el objetivo de este trabajo.

En el siglo XX, tres autores realizan lecturas muy diversas del texto, a saber, el jurista alemán Carl Schmitt y los pensadores franceses Georges Bataille, cuya identificación con la filosofía de Nietzsche es explícita, y Michel Foucault. Es necesario estudiar con mayor detenimiento a este último, porque es el que confronta los

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas; *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a COMMON-WEALTH Ecclesiasticall and Civill*. Hay traducción castellana: *Leviathan o la materia, forma y poder de una República aclesiástica y civil*. México, FCE, 1998.

N.B. Cabe aclarar que, si bien existen muchas traducciones del *Leviathan* al castellano, las citas para este trabajo, sobretudo las de la parte II, *Del Estado*, se transcriben en inglés, y se opta por una traducción propia a nuestra lengua. Del mismo modo se opta por una traducción propia con los textos de Bataille y, en general, con todas las transcripciones, tengan o no traducción previa.



principios de soberanía y de gobernabilidad, con un aparato crítico propio y desde un punto de vista filosófico. Parte del trabajo para esta tesis fue traducir el artículo *Gouvernabilité*, en *Dits et écrits*, vol. IV, realizado con la Prof. Beatriz Gercman.<sup>N.B.</sup>

Las categorías de homogeneidad y heterogeneidad propuestas por Bataille pueden aplicarse tanto al concepto *princeps* de la tesis, el de soberanía, como al principio de gobernabilidad, que se le opone sin negarla.

Por otra parte, la obra del jurista y filósofo italiano Norberto Bobbio permite comprender los alcances de la teoría hobbesiana del contrato. Tanto Bobbio como Schmitt han dedicado a Hobbes y a su obra *Leviathan*, sendos textos que aportan puntos de vista complementarios.

En el pensamiento de Bataille se producen desplazamientos de sentido respecto del principio de soberanía enunciado en la filosofía de Hobbes. Bataille menciona a Hobbes a lo largo de sus obras completas, fundamentalmente en el tomo VIII, titulado precisamente *Soberanía*, aunque aborda este concepto desde perspectivas no políticas o antipolíticas. Si la soberanía es un principio teológico-metafísico-político, que supone un orden divino del mundo y, por lo tanto, se concibe en el reconocimiento de un fundamento primero -Dios-, y se pone a sí mismo -en el cuerpo del rey- como fundamento divino del orden político y jurídico, la gobernabilidad es deudora del aflojamiento de ese orden. El *Dios ha muerto* de Nietzsche<sup>3</sup> señala la época de desustancialización del mundo. Aparece el escepticismo de los valores absolutos, el individuo afirma sus derechos y no se siente ya cohesionado por un Estado que, en el siglo XX, tanto desde la derecha como desde la izquierda, se ha tornado totalitario.<sup>4</sup>

En esa línea la soberanía es cuestionada como función de muerte.

<sup>3</sup> Cfr. Nietzsche, F.; *La gaya ciencia*, p.129.

<sup>4</sup> Toda vez que aparezca el término totalitario o totalitarismo, la remisión es a la definición que establece Hannah Arendt en varias de sus obras, para distinguirlo de autoritarismo. Cfr. fundamentalmente, *Los orígenes del totalitarismo*. pp. 385 y ss.

Así piensa Hannah Arendt sobre el Estado moderno, y su modificación perversa en el totalitarismo que, según la filósofa, era la consecuencia lógica de *El Leviathan*.

Las democracias liberales hacen lugar a las demandas tanto cuantitativas como cualitativas de la población con la pretensión de despejar el fantasma del totalitarismo, y lenta pero firmemente aparece en el escenario jurídico-político el principio de *governabilidad*. Este es enunciado por Michel Foucault, desde el punto de vista de una filosofía política, que se vincula con la necesidad de establecer un orden administrativo-burocrático complejo, dentro del cual entra en crisis el principio de soberanía. La elección de este autor es central para el trabajo, porque permite vincular a ambos principios y revisar un problema de la filosofía política contemporánea.

En palabras de Norberto Bobbio, autor que también permite comprender la gobernabilidad, para Hobbes el problema de la paz era el de la paz interior y el Estado absoluto era la solución propuesta, hoy el problema de la paz es de orden internacional, y su garantía es incierta si se pretende mantenerla apelando al principio de soberanía.

La gobernabilidad es un concepto inherente a las democracias masivas y a la resolución de sus problemas globales. A pesar de ser coextensivo a la soberanía, el fenómeno fundamental es la población, no las fronteras; por lo que es más permeable a las necesidades de hegemonía del poder desde una perspectiva administrativo-tecnológica propia del siglo XX.

Ambos principios, *soberanía* y *governabilidad*, son comprendidos en el trabajo arqueológico que de ellos hace Michel Foucault en relación a otros dos términos, territorio y población, estableciéndose así una proporción en la que puede leerse que: *el principio de soberanía es al territorio lo que el principio de gobernabilidad es a la población*.

El texto quedó planteado en cuatro partes. Una introducción que plantea el tema, indica el método y enuncia la hipótesis de la



investigación. También se esbozan algunos rasgos del principio de soberanía en teorías anteriores al Leviathan y en él.

**La primera parte** consta, a su vez de dos apartados: uno sobre la estructura del Leviathan, y otro sobre la representación.

**La segunda parte** trata del principio de soberanía.

**La tercera parte** comprende algunas lecturas del texto fundamental de Hobbes. Las discusiones de sus contemporáneos. Y las diversas versiones respecto del contrato social ya clásicas, se abordan con matices nuevos. Destacan también las versiones contemporáneas y contrapuestas del Leviathan, por la vigencia de las discusiones que dejan planteadas respecto de la soberanía en el Estado contemporáneo.

**La cuarta** pone el foco en la denominada filosofía *antiestatal*. Merece resaltarse un estudio de Michel Foucault sobre gobernabilidad, que es necesario para comprender ese principio, contrastado con el de soberanía. Se pone de manifiesto tanto el denominado arte de gobernar como el problema del individuo respecto de la cuestión del poder político. Esta parte concluye con un subtítulo, De la soberanía a la gobernabilidad, como un punto de vista singular para descubrir la metamorfosis que la soberanía sufrió desde su presentación en el Leviathan, hasta el presente.

En síntesis, se trata de relacionar el principio de soberanía según el enunciado que realizara Hobbes en la segunda parte de su obra más importante, con algunos de sus antecedentes, y algunas de las consecuencias teóricas y políticas que se derivan. El principio de soberanía se muestra en sus planos más polémicos no sólo en el siglo XVII, sino en las derivaciones de éste ante el fenómeno de la aparición del Estado totalitario. En este sentido, es relevante acudir al pensamiento de Carl Schmitt, que en los años 20 del siglo pasado, sostenía su teoría de la decisión política, contrastando con el normativismo de Kelsen. En aquel momento, los extremos ideológicos de la soberanía fueron teorizados, desde la perspectiva absolutista, por Schmitt, que identifica al Estado con el estado nazi y, desde la perspectiva antiestatal, por Bataille, que apela a

la soberanía individual y acusa al Estado de violarla. Si el recorte tiene sus extremos, el filósofo y jurista contemporáneo Norberto Bobbio representaría una posición equidistante de ambos. Ateniéndose más a la letra que a justificar una doctrina propia, Bobbio realiza un estudio contemporáneo del pensamiento de Hobbes y de su teoría del Leviathan.

Finalmente se relacionan soberanía y gobernabilidad y se vinculan sus problemas con algunas cuestiones del Estado contemporáneo. Una de ellas es la de la representación política. También queda planteada en el tratamiento que realiza Foucault respecto del principio de gobernabilidad y su concepción de la política como manipulación y control de la población. Lo que dio en llamar *biopolítica*. Su muerte dejó abierta una vía fecunda para seguir pensando en esos términos, que fueron planteados por él como figuras diferentes a las de autodeterminación y soberanía, y con objetivos también diferentes.

## ***El problema***

La hipótesis de este trabajo es que el inicio y la consolidación de la figura del Estado-Nación se basan en un principio, el de soberanía; la transformación del Estado y su puesta en cuestión están basadas en la discusión de dicho principio, dando cabida a otro, denominado principio de gobernabilidad.

Estos no son necesariamente excluyentes, pero la hegemonía del primero fortalece el elemento jurisdiccional del territorio y sus figuras son el estado-soberano y el ciudadano. Mientras que la hegemonía del segundo aparece ligada al proceso de expansión poblacional, y a la necesidad de controlar las demandas que de ella se derivan. La ciudadanía cede a favor de la figura de la población.

El principio de soberanía incluye en su definición un orden teológico-político. La referencia a ese orden indica que el concepto



proviene de la Biblia y está referido a Dios. Se encuentra en la mayoría de las formas del poder que quieren fundarse o derivarse de Él. Toda expresión monárquica, sea eclesial o civil, apela a Dios como fuente de legitimación de su soberanía. También lo hace Thomas Hobbes al identificar en la figura bíblica del Leviathan, el poder humano al que llama, asimismo, dios mortal.

Si bien el Renacimiento produce la gran ruptura del orden teológico, y el inicio de la Modernidad quiere para sí el primado de la Razón, los príncipes y reyes no resignan su antiguo derecho de soberanía. Los siglos XVII y XVIII modifican el concepto, su origen, su sede, su sujeto, merced a las grandes guerras y también a grandes transformaciones institucionales, religiosas, jurídicas, filosóficas. Ese dios mortal hobbesiano no resigna, sino que hereda el principio de soberanía, y lo quiere para sí. El modelo teológico-político queda así formulado. La soberanía divina es requerida para legitimar tanto al rey como al Estado absoluto. Su rasgo divino permanece en la figura laica del *Leviathan*. El elemento religioso, y las luchas de las distintas sectas que abandonaron el catolicismo y disputaron el poder en guerras prolongadas, darán origen a un nuevo orden económico, conocido como mercantilismo primero, y luego como capitalismo.

Cuando las guerras territoriales ceden y la paz posibilita el crecimiento de las poblaciones y la acumulación de las riquezas, el Estado vigila tanto sus fronteras como el mantenimiento de la paz interior. El principio de soberanía o de autodeterminación política es necesario pero no suficiente para organizar a la población. Surge otro principio, denominado de *governabilidad*, como condición de posibilidad del afianzamiento del orden económico-administrativo, que puede leerse también bajo la categoría de *biopolítica*, en la que la vida humana es pensada y tratada como *masa*. Se desplaza lentamente el modelo teológico-político hacia un orden económico-administrativo.

La preocupación contemporánea por la gobernabilidad de las naciones, produce serias controversias respecto de la soberanía de

las mismas y del poder de sus Estados. Este problema podría entenderse como el debilitamiento de las instituciones políticas, tanto del estado-nación, como del orden internacional, a favor de un orden globalizado.

Resulta lícito preguntarse hasta qué punto fórmulas tales como posmodernidad, globalización o fin de la historia, han influido en las discusiones sobre el principio de no intervención o de territorialidad.

Dado que el liberalismo y la fundación de los derechos humanos forman parte de los conflictos siempre presentes en la relación entre individuo y Estado, se revisarán algunos conceptos de la teoría liberal, en las palabras de uno de sus teóricos más reconocidos, el filósofo John Locke. Aunque el principio de soberanía es anterior al liberalismo y, en muchos aspectos, contrario a la teoría liberal, podría afirmarse que convivieron formal y materialmente. El principio de gobernabilidad parece más adecuado a una perspectiva que deja de mirar lo teopolítico-territorial, para preocuparse por la población y por los individuos que habitan un suelo común, con derechos y demandas propios y que pueden modificar el modo de ejercer el poder del Estado: tránsito del decisionismo al administrativismo.

**Primera parte**

**Antes de Hobbes**

## Breve historia del principio de soberanía

Si el hombre en su devenir, lucha permanentemente con sus impulsos agresivos, que no resigna aunque quiera minimizar para vivir en paz, la guerra es una amenaza permanente, sostenida por el conflicto de la propia finitud y la incapacidad del reconocimiento como diferentes y semejantes. Dicho conflicto es el que se desarrolla como elemento de *lo político*. La tendencia a la dispersión trata de ser atenuada por lo que, en términos generales, llamamos instituciones: el concepto de Uno ligado al de Bien, tanto en la institución de la familia y en las religiones monoteístas, como en la concepción del Estado y de la ley.

Cabe destacar que el modo de la cohesión permanece constantemente fallido, porque el elemento de lo político –el conflicto como sostén del antagonismo humano– es propio de la condición humana. También lo es la necesidad de dar unidad, de cohesionar, de buscar formas de atenuación del mismo porque si queda libre, como una pulsión agresiva, lleva a la muerte. La unidad puede tener la forma de una institución: *la política*.<sup>5</sup>

En sentido lato, la historia de la soberanía está presente en nuestra civilización desde los griegos en adelante, aunque muchas veces haya adoptado otros nombres.<sup>6</sup> Con la salvedad de que diversos nombres remiten a diferentes realidades, sentidos y definiciones, los antiguos griegos poseían el término autarquía, no el de soberanía, que definía el ideal de libertad y autosuficiencia.<sup>7</sup>

Libertad y autosuficiencia son las condiciones *sine qua non* para realizar una vida perfecta, bella y feliz, como afirma Aristóteles.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. Tenzer, Nicolás; *La sociedad despolitizada*, pp. 77 y ss. Mouffe, Chantal, *Conferencia para el seminario Globalización y diferenciación cultural*, pp 18-26.

<sup>6</sup> Cf. Heller, Herman; *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. El autor discute con Jorge Jellinek, enrolado en la denominada Teoría general del Estado, quien afirmó que los griegos desconocían el concepto de soberanía.

<sup>7</sup> Cf. Heller, H.; *Op. cit.*, passim.

<sup>8</sup> Aristóteles; *Política*, pp. 82-83.



Aunque resulte cuestionable remontar los orígenes de este principio de soberanía, y respetando el hecho de que no existiera ese término en la Antigüedad, se dió la discusión entre algunos teóricos respecto de si es posible o no considerar sinónimos a uno y otro, y es en ese aspecto que aquí se la menciona.<sup>9</sup>

Por otro lado, en las Sagradas Escrituras, Cristo ordena *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*,<sup>10</sup> y menciona la existencia de dos poderes, a los que les da el nombre de espadas, haciendo referencia a la lucha permanente entre lo espiritual y lo temporal. San Agustín, en el siglo IV de nuestra era, define la *Ratio divina* como la ley suprema, a la que debe supeditarse la razón humana. Según el Obispo de Hipona, el más alto grado del orden jurídico del poder soberano es la *Lex aeterna*; la *lex temporalis* debe adecuarse a la primera.<sup>11</sup>

Pero es en la Alta Edad Media donde se hace hincapié en el divino poder supremo y, por lo tanto, soberano. Como consecuencia de las luchas políticas entre la Iglesia y el Imperio, y entre estos dos poderes -que se quieren a sí mismos universales-, y los reyes, se gesta el concepto de soberanía. Estos últimos -los reyes-, sostienen que el poder temporal, que les pertenece, es independiente del poder espiritual. Se adjudican la potestad de dictar la ley humana, siendo éste el momento que inicia la separación de ambos poderes, y la consecuente autonomía del poder político.

En ese proceso de luchas y disputas intervienen desde filósofos y teóricos del derecho, hasta poetas y teólogos. Es famosa la posición de Dante, defendiendo la unidad del Imperio y de la Cristiandad, mientras Juan de París defendía la legitimidad de Felipe el Hermoso y del pueblo de Francia para determinar su propio destino. Además, la atomización del poder, cada vez más repartido entre los señores

<sup>9</sup> Heller, H.; *Op. cit.* p. 8.

<sup>10</sup> Mateo, 22,21.

<sup>11</sup> Agustín, San.; *Contra Faustus*, XXII, 27, citado por Clark, Mary; *San Agustín, filósofo de la libertad*. Madrid, p. 71.

feudales, produjo otra pugna: contra los reyes, cada barón quería ser soberano en su dominio.

En Inglaterra, por ejemplo, las atribuciones del rey fueron mermando a favor del poder de los señores feudales. La unión de los barones con la burguesía naciente, condujo a un sistema mixto, llamado parlamentario.

En Francia, en cambio, la soberanía quedó concentrada en el rey, cuyo poder fue absoluto.

La moderna concepción de la soberanía surge de estos complejos procesos y se formula en dos dimensiones: una externa, la lucha entre el poder espiritual y el poder temporal; otra interna, las luchas entre los señores feudales y el rey. La idea de la soberanía se plasmó en esas contiendas y se definió como una cualidad del poder temporal nacional, de un poder de la voluntad humana, circunscripta a la voluntad regia.

Al finalizar la Edad Media, las repúblicas que adquirieron un marcado carácter nacional fueron España, Francia e Inglaterra. Además de tal carácter, las repúblicas desarrollaron un poder supremo y absoluto, llamado soberano, siendo la monarquía la forma política predominante, que revela el triunfo de los reyes sobre los señores feudales.

Como consecuencia del denominado *Iluminismo renacentista*, el siglo XVI fue el escenario de una lucha en todos los frentes, por la consolidación de un poder temporal -soberano-, contra el poder jurídico papal, de origen divino.

Nicolás Maquiavelo y Juan Bodino son dos de los teóricos que dan cuenta de ese estado de cosas, adelantando en sus escritos la concepción moderna del término *soberanía*.

En la filosofía de Thomas Hobbes, la vicisitud de la hegemonía o de la heteronomía del poder político, es el problema principal.

Hoy se trata de pensar cuáles son los límites de la soberanía, junto con el problema de la gobernabilidad, ligado a las demandas de las democracias contemporáneas representativas e indirectas. Representativas por la extensión del concepto de ciudadanía operado a



lo largo de aquello que se ha dado en llamar *Modernidad*.<sup>12</sup> Democracias representativas, dado que el concepto de representación surge en la filosofía moderna, como enseña Heidegger, con el *cogito cartesiano*,<sup>13</sup> y se extiende a las teorías contractualistas. Hoy las democracias representativas son denominadas también, y en gran medida a partir del fenómeno de la globalización, ampliadas, extendidas, masivas.<sup>14</sup>

El espacio de la política moderna, entendida como la acción de gobernar autónomamente, es decir, sin tutelajes externos a la propia lógica de la política, es el que debe entenderse como principio de soberanía. Habría que comprenderlo hoy confrontado con figuras tan diversas como las de posmodernidad, globalización, mundialización o gobernabilidad que, por su propia definición, dan cuenta de una realidad geopolítica diferente a la del surgimiento del estado-ciudad renacentista, germen del Estado-nación.

## ***La soberanía como concepto límite***

La soberanía no es un hecho sino un concepto. La afirmación hace referencia a una forma peculiarísima del poder.<sup>15</sup>

El nombre de soberanía se ubica en un lugar que limita y a la vez

<sup>12</sup> Modernidad, giro realizado a partir del Renacimiento, en la concepción del mundo, que supone volver a pensarlo-representarlo, según la medida del hombre, autónomo y libre. Modernidad que fue puesta en cuestión por el pensamiento nietzscheano, ya en la segunda mitad del siglo XIX, aunque todavía hoy, a pesar de la denominada «caída de los grandes relatos», permanece vigente, pero más confrontada.

<sup>13</sup> Heidegger, M.; *Caminos de bosque*, pp. 75-109.

<sup>14</sup> Al tratar el principio de gobernabilidad se volverá sobre la noción de democracias masivas, sujetadas por la economía y la estadística, según el pensamiento de Hannah Arendt y de Michel Foucault, que pueden vincularse.

<sup>15</sup> "(...) la soberanía no es un hecho. Es un concepto (...) que originariamente y durante mucho tiempo expresó la idea de que hay una autoridad final y absoluta en la comunidad política. (...) En una palabra, el origen y la historia del concepto de soberanía se hallan estrechamente vinculados a la naturaleza, origen e historia del Estado." F. H. Hinsley; *El concepto de soberanía*, p. 28.

se excluye de toda pertenencia a un conjunto. Los hombres no aceptan ni se someten a la soberanía: aceptan y se someten a la autoridad o al poder. Pero la autoridad y el poder son hechos tan viejos y omnipresentes como la sociedad misma y, sin embargo, no en todas partes ni en todas las épocas han gozado del apoyo o sufrido las limitaciones que la soberanía, una teoría o concepción del poder político, trata de edificar para aquellos.

Tal como enseña F. H. Hinsley,<sup>16</sup> el origen y la historia del concepto de soberanía se hallan estrechamente vinculados a la naturaleza, origen e historia del Estado. La distinción entre el Estado y el resto de las instituciones políticas conocidas es decisiva y la diferencia no es de grado sino de naturaleza. El Estado es un poder efectivo con una autoridad central. Esta forma de organización, que toma para sí la legitimidad del sistema jurídico y administrativo y la concentración de la fuerza, es una construcción moderna de la sociedad europea. Por lo tanto, la historia de la soberanía del Estado cuenta con alrededor de cuatrocientos años en su versión todavía hoy conocida, sea desde su perspectiva absolutista o desde la democrática.

La soberanía no se identifica ni con el nombre, ni con el cuerpo de quien la ejerce; es un *concepto límite*, es un *significante vacío*,<sup>17</sup> en el sentido de estar vaciado de todo vínculo con significados particulares. En sentido estricto, un significante vacío es un significante sin significado. Se trata de entender el límite de un sistema significativo, que no puede él mismo ser significado, y que señala una interrupción en el proceso de significación.

La soberanía, como *significante vacío*, refiere a una lógica de la equivalencia, no a una de las diferencias. Su función es representar la totalidad, por lo tanto la dimensión de equivalencia tiene

<sup>16</sup> Hinsley, F.H.; *Op.cit.* passim.

<sup>17</sup> Cf. en Lacoue Ernesto; *Emancipación y diferencia*, pp. 69 y ss., la relación entre significante y hegemonía, que le hace pensar en la formación significante vacío. En particular "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?"



que ser superior a la dimensión diferencial.<sup>18</sup>

La soberanía se relaciona con la autoridad y el poder. Sin embargo, identificarla simplemente con el ejercicio de una autoridad o de algún poder impide definirla adecuadamente. La soberanía está relacionada con una *autoridad final y absoluta* de la sociedad, organizada bajo un poder instituido por ella misma; y, en este último sentido, se la entiende como un significante vacío, asociado con una trayectoria que reconoce su origen teológico y su devenir histórico.

## ***Genealogía del concepto de soberanía***

Dos antecedentes ya clásicos remontan las discusiones sobre este término: San Pablo en el inicio del Cristianismo, y el denominado *conflicto de las investiduras*, en el siglo XIII.

En el primer caso, Pablo de Tarso exhorta, a través de sus epístolas, a reconocer la soberanía de Dios, por encima de la del cuerpo político. En la primera Carta a los Corintios define a Dios como Soberano de todo. A través de la metáfora popular de la sociedad helena como *cuerpo*, Pablo define otro cuerpo, el de la comunidad cristiana como *cuerpo de Cristo*. Se trata de la superioridad soberana de Dios y de su Cuerpo Místico, sobre el cuerpo político de la sociedad de Corinto.<sup>19</sup> San Pablo usó la metáfora del *cuerpo* humano para nombrar a la *comunidad política*, -que alude a la cohesión que los miembros individuales de esa comunidad otorgan al poder de unificar en un solo cuerpo su pertenencia-, y la traslada al

<sup>18</sup> "(...) Porque si la lógica equivalencial tiende a erradicar la relevancia de toda localización diferencial, éste es un movimiento tendencial, siempre resistido por la lógica de la diferencia que es esencialmente antiglobalitaria. (No es una sorpresa que el modelo del estado de naturaleza de Hobbes, que intenta describir una sociedad en la que el libre juego de la lógica de la equivalencia torna imposible todo orden comunitario, tenga que presuponer, en lo que respecta al poder, una originaria y esencial igualdad entre los hombres)." Laclau, E; *Op. cit.* p. 81.

<sup>19</sup> Véase Vidal, Senén; *Las cartas originales de Pablo*, p. 29.

*Cuerpo Místico*, la Iglesia, haciendo notar la soberanía exclusiva del poder de Dios, en un cuerpo simbólico, que trasciende lo político.<sup>20</sup>

Otro momento significativo es el que vulgarmente se conoce como *conflicto de las investiduras*.

A mediados de la Edad Media se deja atrás una concepción de la Iglesia como comunidad de fieles, pensada como el cuerpo total de cristianos, según había enseñado San Pablo. Se define cada vez más la tendencia a considerar a la Iglesia como jerarquía clerical visible. Los conflictos comienzan con la diferenciación entre el clérigo y el laico. Cada vez más la soberanía del Papa, a través del camino emprendido, es el objetivo principal. Bonifacio VIII está en el centro de esta lucha, contra el Emperador (teoría de las dos espadas) pero también resaltando que el *ordo clericalis* es superior al rebaño de los laicos. Una serie de gestos y de rituales de la época ponen al Vicario de Cristo en el lugar de una soberanía excluyente, a la que debe supeditarse el poder temporal. Uno de los que enfrenta a Bonifacio es Felipe el Hermoso, reclamando que la Santa Madre Iglesia no está compuesta sólo de clérigos: olvidarlo la llevará al abismo.<sup>21</sup>

Este abismo tomó la forma de graves conflictos en el interior de la Iglesia, entre el Papa, los obispos y los clérigos, muchos de los cuales ya no reconocían en su obispo a la autoridad inmediata y proclamaban al Papa como único soberano de Dios en la tierra. La proliferación de nuevas órdenes religiosas, mendicantes, carmelitas, ermitaños, etc, complicó aún más el conflicto. Ya bajo el pontificado de Inocencio III el *ordo clericalis* hizo que se aceptara al

<sup>20</sup> "San Pablo define a la Iglesia como cuerpo místico porque busca su independencia del cuerpo político. (...) La definición de San Pablo jugó un papel esencial en la nueva concepción de la Iglesia como *Corpus mysticum et politicum*, pero lo más curioso e interesante es que esta nueva noción tuvo, a su vez, un efecto imprevisto sobre la idea, también emergente, de soberanía estatal." Hernández, José María; *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. p. 240.

<sup>21</sup> Cf. Guinebert, Ch.; *El Cristianismo medieval y moderno*, pp.134 y ss.



Papa como poseedor de la plenitud del poder, por lo que se modificó su figura que, a partir de ese momento, dejó de ser la de un obispo más para llamarse obispo ecuménico. El Papa interviene cada vez más en las elecciones y designaciones de los dignatarios, que quedan supeditados a su poder.

Lo que se modificó fue la tradición del antiguo derecho canónico, que entendía que el poder divino residía en el cuerpo del Concilio, no en el Papa. La bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, de 1302 es la primera presentada sin que su contenido hubiera sido reglado por la asamblea regular.<sup>22</sup>

La resistencia no se hizo esperar. Primero fue la de los clérigos y obispos, porque el ejercicio del poder papal mellaba sus investiduras, luego fue el Emperador, porque el Papa le arrebatava el derecho de disponer de los obispados y abadías. Inocencio III dejó asegurado el poder soberano sobre todos los cristianos, incluso sobre los reyes. Y Bonifacio VIII definió la doctrina de las dos espadas: una debe ser esgrimida por la Iglesia, el Pontífice, la otra se entrega a los príncipes para que la usen según sus órdenes.

Bonifacio pretendió que el católico rey Felipe el Hermoso se supeditara a su poder, pero fue vencido y su derrota abrió serias controversias respecto del poder soberano de los Papas.

En definitiva, el gran esfuerzo realizado en el seno de la Iglesia desde el siglo XI, terminó en el XVI convirtiéndola en la sede de graves conflictos por la concentración de su poder.

Las discusiones que se plantean en los siglos XV, XVI y XVII complican y a la vez vuelven a producir teorías éticas, siempre ligadas con las nuevas formas del poder; un poder que, de estar fundado en Dios y representado por el Papa, se desplaza hacia las clases comerciantes que se asientan en los *burgos*, las ciudades, que necesitan autonomizar para sí ese poder.

Europa asistirá al renacimiento de la ciudad y de su figura políti-

<sup>22</sup> Guinebert, Ch.; *Op. cit.* pp 146 y ss.

ca, el Estado. En la ciudad de Florencia, en 1513 se publica *El príncipe*. Su autor es Nicolás Maquiavelo.<sup>23</sup> Desde una posición que hoy podría llamarse diplomática escribe *consejos* al soberano cuyo soporte teórico y práctico están dirigidos, por un lado, a lograr la unidad de Italia, algo que sólo se alcanzará en el siglo XIX, y por otro, a proteger su ciudad. El *Renacimiento* es una etapa de pasaje histórico entre una modalidad hegemónica del poder, la feudo-imperial y otra que anuncia la constitución de la figura del Estado-Nación. Las preocupaciones de Maquiavelo, la lenta pero firme marcha de la separación entre fe y razón, la figura del individuo fundante del contrato en la teoría de Hobbes, son reflejos de las nuevas formas políticas que hacen renacer a la ciudad y, por lo tanto, al ciudadano llamado ahora burgués.

Entre los siglos XIV y XVI de nuestra era, moría el mundo feudal y nacía la burguesía. Los preceptos sostenidos por la Iglesia y los valores trascendentes se confrontaban con el nacimiento de un hombre que comerciaba por su propia cuenta, que se desplazaba por distintas geografías, interesado en el lucro, en el mundo de la empresa, de la recaudación fiscal, del sistema de crédito, de la moneda.

Entre los valores del orden feudal declinante y la incitación a una vuelta al clasicismo y, en medio de guerras desiguales entre los pequeños principados, la Francia ya unificada y un Papado que constantemente pretendía mayor poder, se gesta el pensamiento del precursor de la ciencia política, que anuncia, con un siglo de antelación, la revolución copernicana del hombre. Es decir, el hombre como sujeto de la historia y por lo tanto como constructor del mundo, de los valores y de sí mismo.

Maquiavelo, discutiendo con el orden religioso feudal, elabora una nueva visión de la vida humana en la ciudad, y de ese modo da lugar al surgimiento de la política moderna. Junto con la expan-

<sup>23</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*. Buenos Aires, Biblos, 2003.



sión geográfica se van organizando los estados modernos, las monarquías nacionales y los imperios coloniales.

En ese contexto, el deseo de Maquiavelo era el de consolidar el poder de Florencia y lograr la unidad de Italia. Comprendió que su proyecto era irrealizable si se mantenía la creencia en la ética universal del catolicismo que regía el mundo feudal y que, en nombre de la religión, sujetaba la libertad y la razón humanas. Ética que era en sí misma una estrategia de poder que supeditaba la nación, ciudad terrestre, a la ciudad celeste. En ese sentido, el catolicismo se oponía al proyecto maquiavélico tanto como a los valores renacentistas que ubicaban al hombre y su ciudad como centros de un nuevo orden.

Lo que se le reprocha a Maquiavelo es su indiferentismo moral, la que le permitió aconsejar a príncipes y gobernantes el uso de medios para lograr sus objetivos políticos.

Para Maquiavelo la moral es un factor de poder establecida por quienes lo ejercen.<sup>24</sup>

Este modo de la soberanía, como principio constituyente del Estado moderno, refleja también el giro copernicano de la concepción del poder.

Cuando terminaba la Edad Media, las comunidades políticas que sobrevivieron a las luchas continuaron llamándose repúblicas. España, Francia e Inglaterra eran las más consolidadas y adquirieron un fuerte carácter nacional, tal como hoy las conocemos. Además, el poder de la república, tanto hacia el interior como hacia el exterior, adquiere una cualidad llamada soberanía.

La forma política dominante es la monarquía, excepto en algunas ciudades de Italia, y esto como consecuencia de que los reyes, sobre todo el de Francia, llevaron adelante las luchas contra el poder espiritual, los señores feudales y el imperio. La consecuencia fue que el poder público se centralizó. Pero aun en ese momen-

<sup>24</sup> Al abordar la diferencia entre soberanía y gobernabilidad, tratada desde M. Foucault, se vuelve a este autor.

to todas las modificaciones están tuteladas por un deber ser que proviene de la Ciudad Celeste.

En el siglo XVI, como un efecto de lo que se llamará el Iluminismo Renacentista<sup>25</sup>, se inicia la transformación geopolítica que dará paso a la creación de los estados nacionales, a la autonomía del poder temporal, político, respecto del orden ético y jurídico proveniente del poder eclesiástico.

Esta batalla, que también se libra en el campo del pensamiento y de las artes, introduce como principio de la organización política la soberanía del poder temporal, humano, sin supeditación al poder celestial. En esa disputa acerca del concepto mismo de república dos son los pensadores que fundan el nuevo campo de la reflexión política y preparan las acciones políticas de la monarquía: Nicolás Maquiavelo y Juan Bodino.

## ***El aporte de Maquiavelo***

Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son, o repúblicas o principados.<sup>26</sup>

La palabra *estado*, para designar una unidad política, república o principado, es el resultado de un giro realizado en el espacio de lo político, durante el siglo XVI europeo.

Maquiavelo reflexiona acerca de las grandes mutaciones de la geopolítica de su siglo, y entiende que es importante hacer de la autonomía política un sujeto.

Son esas primeras líneas de *El Príncipe* donde ya está latente aquello que, casi tres siglos después, va a desarrollar Hegel en la filosofía de la historia y en la filosofía del derecho: El Estado entendido

<sup>25</sup> Cfr. Heller, Hermann; *La soberanía: Contribución a la teoría del Derecho estatal y del Derecho internacional*, pp. 7-76.

<sup>26</sup> Maquiavelo, N.; *El Príncipe*, p. 32.



como la figura que un pueblo se da cuando se realiza a sí mismo como sujeto de la historia.<sup>27</sup> Maquiavelo acompaña la corriente humanista de su siglo y define la sustantividad de los valores terrestres, los autonomiza y los separa del dogma de fe. La política como reflexión, a la vez filosófica y científica, tiene en este autor a uno de sus primeros teóricos.

El Estado de Maquiavelo no tiene ya ambigüedades acerca de su soberanía.

El principado o la república es la unidad política suprema que no reconoce por encima de sí a ninguna autoridad superior. Así, el florentino rompe con la supeditación de la política a la ética universal respecto de los asuntos de la república, y anticipa el principio de soberanía.

El príncipe es el soberano y es quien define su propio *ordo*, tanto ético como jurídico. La soberanía es el principio organizador del poder de un pueblo, un príncipe, un senado. Aquí la clave fundamental es la confrontación con la ética universal de fundamento trascendente, del mismo modo que la negación de todo orden jurídico que se inscriba en el mismo origen, cuando de los asuntos políticos se trata.<sup>28</sup>

Sin embargo, las atribuciones teológicas del poder soberano se mantienen en la propuesta de Maquiavelo, pero ahora invistiendo el lugar del Príncipe. Dado que el objetivo de Maquiavelo fue siempre la unidad de Italia, el principio político de la autonomía del poder se extendió desde su primera definición, como independiente del principio divino, a una autonomía pura, desligada de cualquier modalidad de la moral, sea de origen divino o laico.

Así se inicia en el campo de lo político el mismo recorrido que emprende la ciencia moderna, la autonomía de la razón, ahora

<sup>27</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *passim*.

<sup>28</sup> Croce B., *Quaderni della 'Critica'* 49, n° 14, pp. 1-9. «Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione del Machiavelli». Esta es la piedra del escándalo que continúa hasta hoy. Benedetto Croce afirma que la exégesis del pensamiento de Maquiavelo siempre estará abierta.



para el caso de la soberanía del Estado; de la razón pura práctica, que no se dejará someter a ningún principio extrapolítico, fundando así, mucho antes del siglo del Iluminismo, un humanismo político que tiene por objetivo la constitución de la unidad italiana. La soberanía llevará también el nombre de *razón de estado*, aunque no sea Maquiavelo quien haya propuesto explícitamente esta sinonimia.

Maquiavelo abre el campo de la problemática de los siglos posteriores, cuyos teóricos se definirán a favor o en contra de él, pero sin eludir nunca la cuestión de la soberanía.

El mal político de su época era la falta de política. En sus días Florencia se encontraba a expensas de los deseos de anexión de Venecia, y de los de expansión de Francia, España, el Papado, etc. Siendo Secretario de la *Signoría* debió llevar a cabo constantes negociaciones desde una posición de debilidad política extrema. Más de treinta misiones debió enfrentar el Secretario ante los poderosos de aquel mundo, lo cual le permitió reflexionar acerca de la importancia de las relaciones diplomáticas. En 1509 un hecho de guerra lo hizo meditar acerca de las milicias nacionales: la ciudad de Pisa cedía ante las fuerzas florentinas que alcanzaron ese triunfo sin ayuda de tropas mercenarias.

La capacidad intelectual de Maquiavelo posibilitó que su visión de los acontecimientos reordenara las formas y los conceptos sobre la fuerza y el poder. A partir de allí produce lo que hoy podríamos llamar el *giro político*, que anunciará la autonomía, soberana, del Estado, la unidad de la Nación y las bases del mapa europeo posterior. Su giro consistió en elevar al plano de lo teórico y necesario aquello que hasta ese momento se había tenido como fáctico y contingente.

En un verdadero corte conceptual, desligó a la política de la concepción cristiano-medieval, que hacía de ella una parte del mundo ético y la supeditaba a su finalidad, para concederle en cambio, razón de ser propia, constitución específica y fines inmanentes. Para él la esfera de lo político tiene manifiesta autonomía y así

debe entenderlo el Príncipe, aún cuando deba realizar una inversión de la economía de medios y fines en los actos de poder, si de ello depende la salud de la patria. La libertad y la autonomía de la patria están por encima de las consideraciones acerca de lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo impiadoso; bien y mal no son ya valores de la esfera ética universal, sino que se comprenden supeditados a la política.

La razón es en primer lugar razón política, pues sin el elemento unificador de lo político, la vida de los hombres queda disuelta en luchas fratricidas y de supervivencia. La razón de estado garantiza así las libertades de los hombres.<sup>29</sup>

El aporte de la doctrina de Maquiavelo es doble: por un lado, pretende la unificación de Italia y abre un nuevo camino que desembocará en los modernos Estados nacionales; por otro, sus escritos contribuyen a la redefinición moderna de la teoría política, que tendrá en Hobbes a su filósofo más sistemático.

Maquiavelo representa el renacer de la figura del individuo-ciudadano de la Antigüedad, a sus capacidades y a su autonomía, tanto del poder divino como del poder feudal.

El amor al cuerpo humano como figura de la nueva estética y el amor a la razón autónoma desligada de cualquier dogma, junto con el deseo de realización de esas energías liberadas, las energías humanas, ponen en función el motor del futuro humanismo y el ascenso de la clase burguesa al poder.

En *El Príncipe* es explícita la ruptura del mundo platónico-cristia-

<sup>29</sup> "(...) su insistencia en que el político actúe con sentido de la realidad; no se deslumbre con los principios ideales y cobre conciencia de las posibilidades efectivas brindadas por el tiempo y el lugar de su acción; que advierta cuáles son las causas verdaderas operantes en el proceso histórico; que actúe asistido por las lecciones de la experiencia y la ponderación objetiva de los datos reales; que cuente con los modos de la naturaleza humana manifiestos tanto en el individuo como en la colectividad; que, en fin, haga de una voluntad disciplinada, enérgica y tenaz, el sostén íntimo de sus decisiones y sus hechos." Arocena, Luis; *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo*, p. 19.



no y su concepción de ciudad es la de un lugar estrictamente humano, racional. Es en el capítulo XV de esta obra donde se establece la condición de posibilidad de la soberanía. Sin mencionarla, Maquiavelo abre esta condición en tanto concibe al príncipe como soberano cuyo objetivo es siempre la conquista del poder desde una perspectiva no moral, sino racional. Define así también la división de los dos campos: por un lado el de lo político, autónomo e independiente del dogma revelado y de la moral; por el otro, el campo ético del deber ser. Según Maquiavelo, la política no es ni del orden de lo divino ni del orden del deber, sino del orden del ser.

El concepto de necesidad se entiende vinculado con la matriz histórica de la acción política; la *necesidad es el decurso de la historia*, de sus acontecimientos y sus vicisitudes, y en este mundo, humano, la autonomía se torna política. En este contexto la virtud del príncipe no deriva de la obligación moral sino del conocimiento de los acontecimientos y de su mejor forma de incidir en ellos para conquistar y retener el poder.

Es así que el príncipe es presentado como un modelo de soberano amoral y valiente.<sup>30</sup>

Están en juego la organización política de Florencia y la necesidad de unificar Italia. El principio constituyente de la acción del príncipe es el principio de la unidad geopolítica. La sabiduría del príncipe está directamente relacionada con el mundo real de la opinión y no con el mundo de las ideas.

La *virtù* política se diferencia de la virtud moral pues deriva de la acción, y siempre está al servicio del principio de la unidad. La

<sup>30</sup> "Quien entrara en la esfera pública debía estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad y era una clara señal de servidumbre. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y sólo esos hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y propósito y de ahí que superara la simple unión, impuesta a todos (...) por los apremios de la vida." Arendt, Hannah; *La condición humana*, p.47



*virtù* es la cualidad que un príncipe necesita para fundar un estado. La *virtù* es entonces la capacidad racional y estratégica de medir y calcular, conocer el curso de la historia, posibilitando la acción oportuna del príncipe, tanto para la conquista como para el mantenimiento del poder.<sup>31</sup>

La justicia, en el campo de la autonomía de este sujeto soberano, no es *apriori* sino *a posteriori* y deriva de la acción del soberano. El soberano funda un nuevo estado de cosas basado en la territorialidad y organiza un mundo regido por el principio de soberanía territorial, que hasta el siglo XVI era inexistente.

Maquiavelo habla de la violencia de los medios para lograr el fin, la unidad de Italia, y de la legitimidad de esa violencia en orden a fundar un nuevo *stato* de cosas.

A pesar de las diferencias que se encuentran en los autores que lo tratan, existe una coincidencia importante: es la que permite reconocer en Maquiavelo al antecesor de la concepción autónoma de la política.<sup>32</sup>

## ***La República según Bodino***

En 1576 se publica *Los Seis Libros de la República*<sup>33</sup>. Escrita en

<sup>31</sup> "La *virtù* -que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política- no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la de superioridad moralmente neutral que define a la *areté* griega." Arendt, Hannah; «¿Qué es la autoridad?» En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 149.

<sup>32</sup> Il y a un consensus assez large autour de l'idée suivante: Machiavel est celui qui, pour la première fois, a pensé la politique comme domaine ou champ autonome, régi par des lois qui lui sont propres.

Existe un consenso bastante amplio acerca de la siguiente idea: Maquiavelo es quien, por primera vez, ha pensado la política como dominio o campo autónomo, regido por leyes que les son propias. Miguelez, Roberto; «Machiavel et la rationalité du politique» en *CARREFOUR, Revue de la Société de philosophie de l'Outaouais*, volume XIV, p. 4.

<sup>33</sup> Bodino, Juan; *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997.

lengua vulgar, no en latín, es la obra de Juan Bodino que anticipa la teoría política moderna, porque define el concepto de soberanía como el *poder absoluto y perpetuo de la República*. La referencia a la lengua en que fue escrita es central, dado que afirma el pasaje de una lengua universal, coherente con el universalismo medieval, a una *nacional*, cuya significación revela una comunidad de lenguaje que será consistente con el diseño de las nuevas fronteras geopolíticas.

La soberanía es para Bodino el principio fundacional de la república, es decir, de una comunidad humana que ejerce el poder independientemente del poder espiritual y de todos los poderes temporales, en particular, del de las otras repúblicas. La república se consagra de ese modo como la unidad política independiente y libre.

Según Bodino, la idea de soberanía puede aplicarse solamente a los hombres y a los pueblos; la soberanía queda así sujeta al concepto de libertad, siendo la libertad política el punto nodal de la organización del poder republicano.

Si bien es cierto que autores como Heller<sup>34</sup> entienden que el mérito fundamental de Bodino es haber definido el principio de soberanía respecto de las repúblicas entre sí, y en ese sentido lo mencionan como uno de los últimos medievales, el siglo de Bodino, caracterizado por la gran movilidad material y conceptual, ya no puede pensarse desde las categorías medievales. En ese sentido, podría afirmarse que Bodino da un paso muy importante en la demarcación del poder político respecto del poder divino. Lo mismo vale para Maquiavelo.

Es por ello que Bodino y Maquiavelo, sin ser especialmente afines entre ellos, cumplen un papel destacado como antecesores del pensamiento hobbesiano.

Bodino, jurista y teórico de la soberanía define los principios jurí-

<sup>34</sup> Cfr. Heller, Hermann; *La soberanía: Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, *passim*.



dicos del Estado moderno o República. En el capítulo primero de su obra afirma que:

República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.<sup>35</sup>

Bodino despeja el campo de la autoridad religiosa y reconoce que el origen histórico y humano de la soberanía está fundado en la fuerza. Afirma que la soberanía es el poder de dar la ley. El soberano, por su voluntad y su palabra, es la fuente misma de la ley y del orden de la *República*.

El Estado no tiene una causa trascendente de sí. Es autónomo y su acción fundante es la política instituyente del principio de soberanía, que supone la autonomía de la acción humana, capaz de darse a sí misma la ley y obedecerla.

Lo central en la idea de soberanía de Bodino es el concepto de autonomía y autosuficiencia de la relación poder-ley. Recordando la definición aristotélica de hombre como *animal político*, entiende que el campo de la acción humana es soberano, autónomo, tanto de la autoridad divina como de las leyes de la naturaleza. La juridicidad de la soberanía política conlleva la novedad de una ley que no depende ya ni se somete a la autoridad trascendente del dogma, ni a la fuerza ciega de la naturaleza.

Y la soberanía del rey consiste en dictar la ley. El poder político aparece entonces como absoluto, en el sentido de absuelto, es decir, denegando cualquier sujeción a un poder superior. Bodino afirma que la ley natural y divina debe sujetarse al poder del soberano. Entiende que éste, al interpretarla, propicia la tolerancia religiosa.

El principio de soberanía política es constituyente del Estado moderno. Hace depender de sí tanto a la ley divina como a la natural,

<sup>35</sup> Bodino, J., *Op. Cit.*, Libro 1, p. 9.



invirtiendo los términos de la relación de poder del mundo cristiano-feudal. La autoridad final de la República (o Estado) es inmanente, no trascendente. Bodino entiende que la autoridad de este orden *profano* es autónoma. La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República. También establece que la historia es el lugar de la subjetividad y que el hombre es capaz, a través del príncipe, de darse la ley a sí mismo<sup>36</sup>.

La soberanía de la República garantiza su conservación. Y a pesar de que el soberano pueda ser una única persona, el poder absoluto del rey nunca deberá ser un poder personal sino dirigido al bien común. La diferencia entre el poder ejercido por un soberano verdadero y un tirano es que el primero ejerce el poder para el bien de la república y el segundo ejerce el poder para su propio bien.

Una República o un Estado es tal si el poder es soberano, es decir que el principio de la soberanía es un principio fundador que diferencia con su ordenamiento a cualquier otro tipo de congregación humana. Las características del Estado no pueden enumerarse solamente como las de un grupo humano que tenga un interés común y que esté conducido por un jefe y viva en un territorio determinado; todos estos rasgos deben estar estructurados bajo el principio de la ley, capaz de establecer la justicia para el bien común. La República es, por lo tanto, un Estado de derecho, y de un derecho profano, sujeto al soberano.

El dilema de Bodino resulta de su empeño por resolver el problema de un poder justo que mantenga la paz. Una vez que el Estado moderno resuelve el problema de la heteronomía de la ley, le aparece inmediatamente otro, a saber, de qué manera el soberano ejerce la justicia mediante la ley que se identifica con su propia voluntad, sin convertir a la República en una tiranía. El jurista entiende que *la primera forma de la justicia es la propia acción de fundar el Estado*, es decir, la de establecer que el lazo social, lo político, es una

<sup>36</sup> Bodino, Juan; *Op. cit.*, pp. 16 y ss.

cuestión humana, autónoma. Es posible pensar la modalidad propia de la justicia del Estado, que ya no es una justicia divina ni trascendente, sino contingente. Por lo tanto, el Estado, aun para dar cumplimiento al nuevo orden y garantizar la justicia, debe ser también el depositario de la fuerza pública.

El gran esfuerzo por crear nuevas formas de convivencia que terminen con la permanente situación de guerras civiles y religiosas hace que, tanto Maquiavelo como Bodino construyan este nuevo modelo de convivencia cuyo fin es la unidad y la paz interior. La constitución del Estado soberano procura establecer la paz como solución tanto de las guerras de religión, como de las guerras fratricidas que padecen Italia, Inglaterra y Francia en aquel momento. Este es el gran marco histórico en el que se debaten los pensadores de la época. Comprender la forma de ese mundo en permanente estado de conflicto y proponer nuevos modelos de constitución del orden civil, fue la tarea de los filósofos y los juristas modernos. En esa tarea el principio mismo de soberanía queda relacionado, en primer término, con el de unidad política y, en segundo término, con el de autonomía. Este marco teórico, junto con el decurso histórico del siglo XVI, abre al mundo una nueva edad, la Edad Moderna. Y se abre así la paradoja de sostener que el poder humano puede ser absoluto. La autonomía política tiene su correlato en la ontología cartesiana del yo y en la nueva concepción de la naturaleza que la ciencia moderna describe. Por eso es posible hablar no sólo del estado moderno, sino de una Edad Moderna cuya invención fundante es concebir al hombre en tanto que sujeto, al invertir la concepción de la verdad: se mantiene la premisa de que la verdad es una relación de adecuación entre el intelecto y la cosa, pero se modifica la dirección de dicha adecuación. Si para la filosofía clásica era el intelecto el que se adecuaba a la cosa, a partir de la proposición cartesiana *pienso, luego existo* y de sus consecuencias, la adecuación será de la cosa —convertida en objeto—, al intelecto —el sujeto del conocimiento—, lo que significa una nueva comprensión del mundo. La denominada Edad Mo-



derna modifica las relaciones de saber y de poder. La soberanía no deriva de ningún poder heterónomo de la razón humana. Es el soberano, el rey o el pueblo o la minoría soberana quien dicta la ley.

(...) el príncipe soberano no está sometido a las leyes de sus predecesores [y] menos aún a las leyes y ordenanzas que él mismo expide: porque si bien puede recibirse la ley de otro, es imposible por naturaleza darse a sí mismo la ley o mandarse cosa que dependa de su voluntad. Como dice la ley: *nulla obligatio consistere potest, quae voluntate promittentis statum capit*. Así, vemos que los edictos y ordenanzas concluyen con las palabras siguientes: Tal es nuestra voluntad.<sup>37</sup>

Lo importante de esta cita es que, para Bodino, el derecho no es soberano, dado que es producto de una voluntad humana. La soberanía no se encuentra en la norma, sino en quien tiene el poder para sancionarla, hacerla cumplir y también, modificarla. Podría establecerse un hilo conductor que vincule a Maquiavelo con Bodino y Hobbes, pues los tres autores entienden que la ley humana se construye desvinculando a la razón de su sujeción a la ley natural, o divina, como fundamento de la humanidad y creando lo que Hobbes dio en llamar el dios mortal, es decir, el Estado soberano, producto de la voluntad autónoma de los ciudadanos. Hobbes piensa su época, ya en el siglo XVII, según un modelo de ley universal y pone al hombre como el operador privilegiado de la constitución moderna del lazo social, en paralelo con la llamada revolución del sujeto operada por Descartes y por Galileo en el terreno de la ontología y en el de la física.

<sup>37</sup> Bodino, Juan; *Op.cit.*, p. 53.



## El camino de Hobbes

Algunos rasgos de la formación y del momento histórico que le tocó vivir, ubican a Hobbes como un actor y un observador eminente de su época. Se mencionan datos de su vida, siguiendo a algunos de sus biógrafos, porque, si bien su filosofía deja huellas que trascienden su siglo, la obra no puede escindirse de las vicisitudes por las que atravesaba Inglaterra. Aunque este no es un trabajo histórico, la mención biográfica resulta pertinente y, en muchos casos, relevante para entender los itinerarios conceptuales que aparecen en la filosofía del autor.

Manuel Sánchez Sarto, en el prefacio a la traducción española de *El Leviathan*, menciona la gran tarea de sus biógrafos y de los estudiosos de Hobbes que lo precedieron. Entre ellos cita a Ferdinand Tönnies, a Leo Strauss y a Sir William Molesworth.

Resulta importante destacar algunos de los rasgos de la formación que se reflejarán en su pensamiento: Sánchez Sarto menciona en primer lugar la formación clásica y escolástica de Hobbes recibida en Oxford, desde 1596, cuando contaba con sólo ocho años de edad, hasta 1608. Esta formación le posibilita ser tutor y secretario de Lord William Cavendish, segundo conde de Devonshire. Agrega entonces a su formación, el contacto fluido con la aristocracia y la posibilidad de viajar y conocer de otras maneras lo que había aprendido formalmente.

Humanismo, escolástica, moral puritana, *savoir faire* aristocrático: he ahí los componentes fundamentales que Leo Strauss señala con acierto en la figura intelectual del joven Hobbes.

El filósofo tiene en cuatro clásicos los pilares de su formación. Homero, Aristóteles, Demóstenes y Tucídides. Del último tradujo su obra al inglés, bajo el título *Eight Books of the Peloponesian War*, publicada en 1628.

Pero en ese año, muere el barón de Cavendish, y es el mismo año de la *Petition of Rights* y el comienzo de los conflictos civiles en su patria. Su pensamiento se desplaza desde un humanismo clásico

hacia uno científico, basado en el materialismo de corte inmanente y racionalista. Conoce también la matemática de Euclides, y los planteos de Galileo y de Kepler. Descartes, con quien discute en París, le pide su opinión sobre las *Meditaciones Metafísicas*, obra que escribía cuando se conocieron.

La experiencia de la guerra civil y de la anarquía en la que se encuentra sumida Inglaterra en 1637, quedan esbozadas parcialmente, en la concepción de la soberanía, de su obra *Elements of Law Natural and political*, del año 1640.

En ese mismo año el antimonarquismo se hace fuerte en Inglaterra, y su versión política es el llamado *Parlamento Largo*. Hobbes se «autoexilia» en París, pues teme por su suerte. En 1642 comienza en Inglaterra la guerra civil. Los biógrafos coinciden en relacionar este desgraciado hecho con el perfeccionamiento de su doctrina, madurada en el *Leviathan*.

El conocimiento del humanismo clásico y del renacentista hacen que Hobbes encuentre en el hombre el centro de su filosofía. Esboza una antropología, usando el método deductivo. Desde una concepción materialista, la pregunta por el hombre es la que abre a la consideración del conocimiento (ciencia y filosofía) y de la política (acción y constitución del lazo social). El filósofo define la ciencia como el conocimiento de las consecuencias, y afirma que ciencia y filosofía son sinónimos.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> There are of Knowledge two kinds: whereof one is *Knowledge of fact*; the other *Knowledge of the consequence of one Affirmation to another*. The former is nothing else, but *Sense and Memory*, and is *Absolute Knowledge*; (...) the later is called *Science*; and is *Conditionall*; (...) And this is the Knowledge required in a Philosopher; that is to say, of him that pretends to Reasoning.

Hay dos clases de conocimientos; uno es el conocimiento de hecho, el otro es el conocimiento de la consecuencia de una afirmación respecto de otra. El primero no es otra cosa que sensación y memoria, y es un conocimiento absoluto; (...) El último es llamado ciencia, y es condicional, (...) Y éste es el conocimiento requerido de un filósofo, es decir, de quien pretende razonar. Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 147-148.



Para comprender las diversas especies de filosofías, que se establecen según la materia que abordan, Hobbes propone una tabla. Se subraya de ésta, en primer lugar, la división entre la Filosofía Natural, que trata sobre las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales, y la Filosofía Civil, o Política, que trata sobre las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos. Los cuerpos naturales se conocen porque presentan consecuencias de los dos accidentes que les son comunes: la cantidad y la moción. Entiende que la física es la ciencia que conoce las consecuencias de las cualidades y recurre a ella para desarrollar su concepción del hombre. Su método, deductivo, permite conocer desde las cualidades de las estrellas hasta las de los cuerpos terrestres. Otro objeto de estudio es el hombre, según sus principales características: las pasiones, cuyo conocimiento se denomina ética, y el lenguaje. Este último será *Poesía*, si lo que se quiere es exaltar o vituperar; se hará *Retórica* para persuadir, *Lógica* para razonar, y *Ciencia de lo Justo y de lo Injusto*, cuando se trate de contratar. Los cuerpos políticos se conocen mediante dos de sus consecuencias: de la consecuencia de la institución de los Estados, a los derechos y deberes del cuerpo político o soberano, y de las consecuencias del mismo, a los deberes y derechos de los súbditos. Si en sus formulaciones previas, tanto en *Elements of Law* como en *De Cive*, se encuentran bien definidos los elementos y la lógica del conflicto, no se llega aún a la definición del Estado. Lo que Hobbes establece en ambas obras es la igualdad de los hombres, tanto en relación a sus acciones como a sus juicios. Pero la igualdad también está presente en el sentimiento de temor que en cada hombre anida respecto de los otros; y dado que las pasiones se realizan en el movimiento constante de una mecánica sujeta a la voluntad, la única forma de preservarse de los otros es la anticipación. Por eso, en tanto no haya ninguna garantía de que los hombres observen la ley natural, el estado de guerra permanece. La única seguridad está dada por el miedo que los hombres se inspiran entre sí y, por lo tanto, por la necesidad del impe-



rio de las armas para protegerse.

En esta formulación de la teoría política todavía no se ve cómo podría alcanzarse la paz duradera, ya que la igualdad, lejos de ser un factor de concordia, lleva a la violencia. Y también impide que alguno de los contrincantes logre una victoria definitiva. Esto hace que el ciclo de la violencia se realimente, hasta la extinción de la especie. La igualdad que ofrece el estado de naturaleza es atentatoria de la paz. El filósofo entiende que el concepto de igualdad no es un valor deseable sin más. Por el contrario, la igualdad preestatal es anárquica y peligrosa para el individuo y para la especie. En todo caso el derecho a la igualdad no es innato, sino adquirido. Es necesario construir un artificio para que la igualdad se transforme en un valor del lazo social. La igualdad de los hombres es limitada por el pacto. Hobbes, que en nada parece aproximarse a las teorías democráticas liberales, es un precursor del concepto moderno de igualdad ante la ley.

Aunque el *bill of amnesty* de 1652, firmado por Cromwell, le posibilita volver a Inglaterra, es atacado por sus enemigos como traidor y ateo. La caída de Cromwell y el retorno de la monarquía presentan nuevos problemas para el filósofo, ya que es acusado de escribir el *Leviathan* como forma de justificación del gobierno de aquél.

El *Leviathan* es un manifiesto racionalista contra el egoísmo natural, pero sobre todo contra la ceguera de quienes quedan sujetos a él. Su meta es transitar desde la desconfianza y el miedo que todo hombre experimenta en el estado de naturaleza, hacia la convivencia pacífica en el Estado artificial.<sup>39</sup>

Hobbes desarrolla un proyecto de filosofía política, sistematizando tanto su ontología como su filosofía civil. Desde la perspectiva ontológica, Hobbes es un materialista mecanicista. Su filosofía entiende todo lo que es como producto de la materia y el movi-

<sup>39</sup> Cfr. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 103.

miento. Se pregunta de qué manera realizar en el hombre un pasaje del estado de naturaleza, en el cual el movimiento de la voluntad es infinito y los bienes son finitos, a un estado de paz en el que se establezca un poder único que dicte la ley y asegure la paz y el progreso. El estado de naturaleza tiene la característica fundamental de mantener siempre presente el conflicto entre el deseo humano, que siempre está en movimiento y nunca termina de satisfacerse, y los bienes o frutos de la naturaleza que, por la propia naturaleza de la voluntad humana, resultan siempre escasos. Además, en el estado de naturaleza cada individuo se comporta en relación con los bienes según su propia voluntad, y se apropia de ellos de manera soberana. La guerra está en la estructura misma de este estado. Una guerra de todos contra todos, que pone en riesgo de extinción a la especie humana en general. ¿Cómo sujetar esta mecánica indefinida y siempre activa de la voluntad para que deje de ser un poder letal? Será necesario realizar una operación de conversión de la fuerza individual en fuerza legal. Esta conversión sólo puede llevarse a cabo a través del contrato entre los hombres, cuyas cláusulas fundamentales son dos: 1) la resignación del poder y de la fuerza individual, y 2) la delegación de ese poder y de esa fuerza a un soberano. Es la resignación de un poder cuyo ejercicio individual resulta *thanático*, hacia un poder único que se constituye por la voluntad de todos y cada uno de los individuos y que, a partir de esta constitución, en la persona del rey o de la asamblea, es el único poder legitimado capaz de dictar la ley interior y firmar los tratados con otros soberanos. En su obra capital, el *Leviathan o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, abandona la forma disyuntiva: el rey o la asamblea, y (se) persuade a favor de que el poder se concentre en una sola persona, la del rey. El soberano de Hobbes es un hombre, el rey, más bien que una asamblea. A favor de este argumento afirma que, si la soberanía se establece según la modalidad de una asamblea, es muy probable que en el interior de la misma se reproduzca la lógica de la guerra de todos contra todos. Sin embargo su teoría,



que intenta salvar al ciudadano de este peligro de la asamblea, es causa de otro, el absolutismo.

Respecto de la justicia, el hombre, en tanto que ciudadano, sólo puede comprender, y transgredir, la ley del soberano, dado que la ley natural o ley divina es extraña a la propia constitución del sujeto. La justicia natural o divina resulta inviable para los hombres que quieren vivir juntos. También hay una diferencia entre el campo del ser (ontológico) y el campo del deber ser (ético). Lo que es no coincide con lo que debe ser. La no coincidencia puede verse en el terreno ontológico, ya que el ser en su devenir constante y en su multiplicidad no se deja capturar como totalidad; en el ético porque no hay coincidencia entre el universal ético, lo que debe ser, y las acciones libres de los hombres, y en el de la particularidad histórico-política, que nunca coincide con la gramática del lenguaje: *lo que es*, afirma su presencia en el modo indicativo, mientras que el *deber-ser* se conjuga en potencial. Así se expresa la no coincidencia o falta de identidad entre un campo (real) y otro (ideal).

La política siempre tiene un fundamento ontológico, porque trata constantemente con lo que es. Asimismo, su pretensión de transformar lo que hay, la conduce hacia el deber ser. *De lo político a la ética, no al revés.*

También es posible señalar que el fundamento de la política no es ni sagrado ni natural. La paz civil solamente se logrará a través de una estructura civil. Esa estructura supone los tres elementos constituyentes del principio de soberanía: el ciudadano-pueblo, el soberano-estado y la ley. Una vez establecido el contrato, el soberano ya no puede ser depuesto y la legitimidad del Estado y de las conductas de los ciudadanos se derivan de él. Él establece su poder a partir de las reglas y normas que dicta, que deben ser estrictamente cumplidas. Desde el punto de vista del ciudadano, cumplir la ley supone acreditar para sí la garantía de la seguridad de la vida y de los bienes. La transgresión a la ley no es pecado, es delito.



Hobbes deja planteado así el tema: El *estado soberano* se funda por única vez. *El contrato es cuasi definitivo*.

## ***Autoridad y propiedad***

En *El Leviathan*<sup>40</sup> la soberanía, entendida como ejercicio de la autoridad y desligada de la teoría de la propiedad, solamente puede darse en el caso de las repúblicas por institución, no en el de las repúblicas por adquisición, que son las que se obtienen por la fuerza. Allí se yuxtaponen las formas del poder, el dominio y la autoridad.<sup>41</sup>

Es pertinente vincular el concepto de autoridad con el de soberanía. En la obra mencionada, Hobbes<sup>42</sup> apela a la explicación jurídica para pensar el nexo entre el soberano y los súbditos de una manera diferente a la relación de propiedad. Establece entre las personas una relación tal que una pueda tener un derecho sobre la otra sin reducirla a una cosa. Por otra parte le da un contenido al derecho sobre las acciones, que no pone en tela de juicio el derecho inalienable que cada uno tiene sobre su persona física. ¿Cómo lo hace? Distingue el concepto de dominio del concepto de autoridad, mediante una fórmula sencilla: la noción de autoridad ocupa para las acciones el lugar que el concepto de dominio ocupa para las cosas: define un derecho respecto de los actos, diferente del derecho respecto de las cosas. Si la relación de dominio es fundamentalmente una relación de poder absoluto y objetual, propia de todos los individuos en el estado de naturaleza, conservada para el soberano en el estado civil, la cuestión de la autoridad supone una relación de poder entre los sujetos, es decir, subjetiva. Esta distinción se ha ido perdiendo cada vez más, y hoy el proble-

<sup>40</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.* . Chap. XVI, pp. 217-219.

<sup>41</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.* . Chap. XVI y XX. *passim*.

<sup>42</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.* . Chap. XXI. *passim*.

ma entre los gobernantes y los gobernados resulta de haber olvidado la lógica de la autoridad y estar sujetos todos a la lógica del dominio. En ese sentido Hobbes admite una distinción de naturaleza entre el derecho sobre las cosas y el derecho sobre las personas. El concepto de dominio supone la apropiación, transformación o desaparición del objeto, de la cosa. En la teoría del contrato social aparece el acto de la autorización por el cual una multitud de individuos autorizan el ejercicio del poder a uno solo o a una asamblea. El concepto de soberanía no sólo no anula sino que supone la permanencia del poder de los sujetos. Se constituye una voluntad soberana que los súbditos siempre deben reconocer como propia. Y éste es el mayor problema de la soberanía, ¿cómo y por qué obedecer? A la primera responderá Hobbes que la modalidad de la obediencia resulta del pacto; a la segunda, que la causa de la obediencia es el *temor* del hombre a su propia destrucción, en el estado de naturaleza, por el cual llegaría al pacto, que resulta así el garante de la paz.

Lo que prima en el pensamiento de Hobbes es la concepción misma de la sujeción a la ley. La justicia, al igual que en Bodino, se deriva de la ley, pero no es lo mismo. La función de la ley es doble: garantizar la seguridad y reprimir el delito. Lo que es justo es la voluntad de este soberano que se constituye para garantizar la paz.

A través del acto de elección del soberano, la multitud se constituye en sujeto, es decir, en pueblo. Existe una gran diferencia entre el individuo que vive rodeado de otros, en el estado de naturaleza, donde prima el egoísmo, en el que su plural es la multitud, y el individuo que ejerce a través de un pacto su derecho a autorizar a otro a cohesionar el poder, y que se convierte en ese mismo acto en un sujeto: súbdito-ciudadano, cuyo *plural* es el pueblo. Hobbes afirma que la concentración de poder y de fuerza, que de esta manera se le confiere al Estado, inspira el sentimiento de temor, imprescindible para ajustar la voluntad de los hombres a la paz y a la unidad. La paz es condición de posibilidad del progreso. Tam-



bién es la condición para combatir con éxito a los enemigos externos.

Resultan significativos tanto la persona como el verbo utilizados por Hobbes en la acción de constitución del pacto social. Dice, *yo autorizo*.<sup>43</sup> La acción de autorizar supone el doble movimiento de la alienación del individuo hacia el soberano o la asamblea y, en el mismo acto, la preservación de la libertad del mismo individuo que se instituye para sí, como sujeto, en el momento fundacional de la soberanía. Ser un sujeto supone en primer término, reconocer la necesidad de la unidad del poder como garantía del lazo social. En segundo término, pero al mismo tiempo, el acto de autorizar a un soberano o príncipe o Estado, es la garantía de la propia autonomía individual. La moderna teoría del Estado se configura alrededor de estas dos premisas. Por fuera del elemento político, en sociedades pre o post políticas, se disuelve también la posibilidad de la constitución de un individuo autónomo, en tanto queda librado a sus propias fuerzas y condenado al estado de barbarie o de guerra. Hobbes representa, ya en el siglo XVII, la posición de un pensador que descubre las analogías y las diferencias entre las estructuras naturales y las sociales. Su doctrina responde a la premisa de que el Estado y la sociedad deben su existencia y legitimación a la voluntad del pueblo. Y el fin último es el bien de éste.<sup>44</sup> El orden social no es producto de la determinación divina sino más bien del empuje creciente de la burguesía en ascenso. El sentido originario

<sup>43</sup> (...) I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.

(...) *Yo autorizo y cedo mi derecho de autogobernarme, a este hombre, o asamblea de hombres, bajo la condición de que ustedes se lo cedan, y autoricen de esta manera todos sus actos.* Hobbes, T.; *Op.cit.*, p. 227.

<sup>44</sup> Ya autores medievales como Marsilio de Padua o Duns Scoto, anticiparon esta posición, contraria al modelo de la soberanía ejercida por el poder papal, y favorable a promover una soberanía política. Cfr. Castello Dubra, Julio; *Marsilio de Padua y la teoría de la soberanía popular*, pp. 76-89 y De Boni, Luis Alberto; *Ley y ley natural en Duns Scoto (¿Hobbes lector de Escoto?)*, pp. 90-108, en *PATRISTICA ET MEDIAEVALIA*, volumen XXII, Buenos Aires, 2001.



de la posición hobbesiana, que se ha perdido en el tiempo, es que el bien del Estado es la única manera de asegurar el bien de los individuos. Cuestión que ha sido discutida teóricamente por John Locke,<sup>45</sup> fundador del liberalismo que, cuestionando la premisa principal, esto es, que el estado de naturaleza sea el reino de la discordia, afirma que en ese estado reina más bien la concordia.

Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como le parezca oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás.<sup>46</sup>

La supremacía del individuo es subrayada contra el absolutismo o despotismo del Estado. Toda la teoría liberal se apoya en esta premisa lockeana. Pero también en el marxismo encontramos este encono contra el Estado, así como en las versiones postestructuralistas de la antropología y de la filosofía,<sup>47</sup> presentes aun hoy en el enfrentamiento entre ética y política.

<sup>45</sup> Locke, J.; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

<sup>46</sup> Locke, J.; *Op. cit.*, pag. 36.

<sup>47</sup> Cf. Foucault, M.; *Dits et écrits*, Tomo III. pp. 361-366.

## **Segunda parte**

### **La soberanía en Hobbes**

## La soberanía política en El Leviathan

*El Leviathan o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, trata lo que está contenido en su título, es decir, de qué manera organizar una República.

Los fundamentos de una República son los pactos que convierten el lazo social en una *civitas*, que requiere necesariamente anular la guerra civil.

El hombre y la necesidad de realizar su vida en paz son el eje de este libro. Sobre él, fundamentalmente en lo que respecta a la parte II, *Del Estado*, se tratará de probar que el concepto de soberanía actúa como un principio fundante del cuerpo político. El libro aparece por primera vez en inglés en 1651 y desarrolla y profundiza varios problemas ya tratados en obras anteriores. Esta es la obra madura y el documento más importante del inicio de una nueva teoría política, que Hobbes denominará *filosofía civil*. Yves Charles Zarka,<sup>48</sup> cuyo estudio sobre Hobbes enfoca la relación entre representante y representados, afirma que esa relación supone el pasaje de un escenario denominado *estado de naturaleza* a otro, el *estado de civilidad política*.

(...) podemos observar que el estado de naturaleza era ya un cierto modo de teatro, pero un teatro en el que (siendo cada uno a la vez autor y actor) cada cual quiere representar su propia comedia e imponerla a los demás, de donde resulta un conflicto de autores, una cacofonía generalizada y una incertidumbre mutua sobre los papeles. El estado de naturaleza, que deriva inevitablemente en estado de guerra, es el teatro de una multitud de piezas discordantes. La institución del Estado tiene la función de hacer posible el espectáculo imponiendo un texto único.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Zarka, Yves Charles; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, p. 70 ss.

<sup>49</sup> Zarka, Y. C.; *Op. cit.*, pp. 228-229.



La diferencia entre la representación natural y la representación política también la señala Zarka:

La comedia es en realidad tragedia de incomprensión, que lleva a la muerte. Salir de ella supone dramatizar artificialmente la representación y crear una nueva figura en una escena nueva: El Estado es la escena en la cual el soberano actúa con un texto unificado, las diversas voces individuales.<sup>50</sup>

La teoría de la representación civil es la teoría del Estado moderno concebido bajo la ley de la univocidad. Hobbes explica que es la unidad del representante, y no la del representado, lo que hace una a la persona.

Sin embargo, esta solución deja planteado otro problema: la univocidad puede ser, y de hecho así fue pensada en el siglo XVII, el factor cohesionante de la paz interior ¿Cómo mantenerla cuando la movilidad de lo social fagocita el poder político y demanda intereses que invoca como derechos?

La teoría de la convención, o pacto social, tal como se la conoce más comunmente, vuelve en esta obra a ser formulada. La formulación del pacto subraya la acción de autorizar y transferir a otro el poder de gobernarse cada uno a sí mismo, con la condición de que todos y cada uno realicen la misma acción.

Es la voluntad de cada persona individual y la de todos en general, organizando e instituyendo a una persona civil o ESTADO. La relación que funda el moderno Estado o *Civitas*, es la de autorización. A partir de allí aparecen dos figuras, el soberano y los súbditos. El primero tendrá como función representar, actuar la autorización del poder de los segundos.

El soberano actúa *en nombre de, en lugar de*. La acción del soberano es expresión de la activa autorización de los súbditos.

<sup>50</sup> Zarka, Y. C.; *Op. cit.*, p. 229.

Respecto de la teoría de la ley, hay que destacar que ella se deduce de la autoridad, no de la verdad.

Poder y ley son la parte y la contraparte de una misma lógica, en tanto la ley es la expresión de la voluntad del soberano. El soberano es la única fuente de la legalidad, lo cual no implica irracionalidad; simplemente la ley no procede de la sabiduría de los jueces sino de la racionalidad del soberano. Para que la ley sea obligatoria, debe ser conocida por todos.

El Estado no es un cuerpo o persona que arbitre en secreto, ya que la obligación de cumplir la ley supone que ésta sea pública. Ley y educación constituyen al sujeto-ciudadano escindido que deja atrás al individuo natural, libre pero letal; ahora la libertad es sujeta del soberano, que la dicta.

## ***Cuerpo y palabra***

Los cuerpos políticos responden rigurosamente a la voluntad humana. Por lo tanto lograr la paz supone en primer término conocer las pasiones de los hombres y deducir de este conocimiento un modelo que resuelva definitivamente el conflicto.

Si las pasiones están en el origen del movimiento de la lengua que produce la voz, ésta sólo se convierte en signo lingüístico en la medida en que la relación con su significado se debe a una institución arbitraria: la pasión crea la voz, lo arbitrario de la institución crea la palabra. La palabra, una vez constituida, repercute sobre la dinámica de la vida pasional del hombre y lo arranca definitivamente de su condición animal.

La ética de Hobbes confiere al hombre el estado de un ser de palabra. Se establece, pues, una verdadera pragmática lingüística, que condiciona totalmente la teoría política del pacto social.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Zarka, Y. C.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, passim.



Del mismo modo, se define cada vez más en la obra estudiada, una sujeción de lo teológico a lo político y una ética inmanente asociada a un fin, que se convierte en valor hegemónico: la paz. Para mantener la paz, se impone la obediencia de todo poder al poder político soberano.

La teoría de la separación de la Iglesia y del Estado queda así planteada, dejando explícitamente fundada la primacía del poder estatal. La paz (interior) se logra mediante el poder de aplicar la ley, y no mediante la razonabilidad como principio normativo, o la fe como motor de una vida buena.

Si bien muchas veces recurre a la Historia, para Hobbes es más importante establecer los principios que ordenan los juicios. Y construye una teoría en la que el estado de naturaleza no posee una marca histórica, sino que puede ser llamado un *constructo*. El filósofo cree más importante que la historia empírica, el establecimiento de una filosofía política como una ciencia a priori capaz de deducir de sus principios el Estado de paz, única forma del lazo social perdurable y estimado para lograr la felicidad individual. El método científico descarta el valor de la opinión. Hay fines obligatorios que la voluntad y la acción deben seguir, supeditando a ellos las pasiones. Vuelve así el valor –aprendido por Hobbes de Aristóteles– de la retórica, de la palabra, frente a los hechos.

La soberanía concebida por Hobbes es resultado de la voluntad y no de la razón. Ya que el estado de naturaleza es la contracara del paraíso terrenal, y está asimilado a la guerra y a la barbarie, es necesario construir un estado artificial capaz de cohesionar la voluntad de todos y de cada uno, y ejercer el poder soberano, que imponga la ley y el derecho que de él emanen.

La voluntad limita la libertad del estado de naturaleza, y pacta la constitución de un poder nuevo llamado Estado, que niega el estado de naturaleza, y constituye y se constituye a través de un mandato y de una representación. Es decir que obra *en nombre de y con el poder de* todos los contratantes.



Los enemigos son los que causan el mal radical, es decir, la guerra civil. Así el filósofo se enfrenta sucesiva y a veces simultáneamente, con los partidos clericales, con muchos monarcas y con todos los que contribuyen a mantener desde diversas facciones, la guerra fratricida.

Si bien es cierto que Hobbes no es partidario de la democracia, ya que ve en ella el peligro de la anarquía, quiere por encima de todo un gobierno civil capaz de mantener la paz. Pero no reconoce traba alguna a su libre juicio. Cuando el soberano fracasa en el mantenimiento de su poder intangible, el súbdito puede considerarse liberado de su obligación a obedecer.<sup>52</sup>

El proyecto de Hobbes supone la reconstrucción racional de la filosofía de la naturaleza, y la reconstrucción racional de la filosofía civil, es decir de la ética y de la política.

Estas reconstrucciones están referidas a un principio general: lo real es materia en movimiento; y el hombre es ser de deseo y de palabra, constituido también por la materia en movimiento. Hace del movimiento, conflicto, guerra, y a la vez concibe artificios y artefactos que constituyen un lazo social que quiere la paz, aunque sea a costa de la obediencia al Leviathan.

Los conceptos ya trabajados en los siglos del Renacimiento, *individuo, poder, soberanía, ley*, etc., encuentran en la filosofía política de Hobbes un sistema deductivo que abarca desde el estudio de las pasiones hasta la fundación de un derecho que no contradiga la ética individual.

Finalmente, la obra de Hobbes es *uno de los pilares* de la Modernidad, porque ella construye una teoría de lo político que adelanta en siglos no sólo teorías antropológicas y de las actuales ciencias humanas, sino muchos de los problemas presentados por el derecho, la teoría de los signos y la psicología profunda.

El filósofo tematiza las formas que, según él, son las que constituyen

<sup>52</sup> Hobbes, T; *Leviathan*, p. 27.

lo humano como tal, por ejemplo, violencia y palabra, poder y ley, pasión y razón.

Hobbes define al hombre, siguiendo la serie *palabra/ley/razón*, como un ser dotado de pasiones, pero también parlante. Y el hombre llega a ser lo que es a través del lenguaje.<sup>53</sup>

El pacto social es la obra más elocuente del poder de la palabra. La fundación del Estado supone un poder no violento, ya que la legitimidad de la fuerza es asumida a través del pacto, por el soberano. Previamente, en lo que podría llamarse el momento del pacto, la violencia cede ante la deliberación, es decir ante la confrontación de discursos y la capacidad de llegar a un acuerdo.

El pacto funda la ley y consecuentemente, establece los derechos de la soberanía y las obligaciones de los súbditos (o ciudadanía, en nuestros términos). Esta teoría del pacto y de la ley establece una confluencia entre la razón soberana y la de los súbditos, garantizada por la lógica del contrato. Validez de un argumento que supone que la ley sea la expresión de la voluntad soberana y que sea conocida por todos.

La palabra y sobre todo la escritura, es el vehículo idóneo que sostiene dicha identificación entre el Estado y los ciudadanos. Para Hobbes la violencia siempre es prepolítica. Es un mal propio del estado de naturaleza.

Cuando no se da la lógica de la política, sobreviene la dinámica de la violencia, que no es otra cosa que las pasiones libradas a sus propias mociones y que, inevitablemente, colisionan. Sólo la puesta en palabras (retórica) del conflicto posibilita establecer la ley, es decir una palabra que limita universalmente las pasiones. Lo cual no supone que la violencia desaparezca de la escena cuando se ha fundado el Estado, sino que pasa de ser real a ser posible.

El poder de coacción que la ley habilita y la concentración de la fuerza que tiene el Estado, resultan ser la garantía de la conviven-

<sup>53</sup> Cf. Zarka, Y. C.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, pp. 29 ss.



cia pacífica entre los hombres. La ética es deudora de la política, ya que en la serie *violencia-poder-pasión* no hay lugar para ella. Esta ética trasciende al propio individuo, porque la paz es el fin de la realización de todos. El Estado es, a la vez, sede de la razón y del poder. He ahí su fuerza y también su debilidad. La concentración del poder soberano y de la fuerza a través del uso legítimo de las armas es fuente de crisis y de corrupción, señala el filósofo.

## **Razón y pasiones**

Si la definición tradicional de animal racional sigue teniendo vigencia en el siglo XVII, los materialistas como Hobbes le dan una interpretación diversa a la clásica.

En la parte I, cap. V de esta obra, define qué es la razón y adelanta con precisión esta diferencia. Razonar es concebir una *suma o un residuo*. Estas operaciones incluyen tanto a los números como a las palabras. Razón es cómputo.<sup>54</sup> Al definir los términos *razón y pasión* Hobbes persigue un fin: dar a comprender por qué propone un pacto para llegar a la paz.<sup>55</sup> Cuando un hombre *razona* no hace otra cosa que concebir una suma total, por *adición* de partes; o

<sup>54</sup> Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 110.

<sup>55</sup> Out of all which we may define, (that is to say determine,) what that is, which is meant by this word Reason, when wee reckon it amongst the Faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but Reckoning (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by our selves; and signifying, when we demonstrate, or approve our reckonings to other men.

(...) podemos definir (es decir, determinar) qué es y qué significa la palabra RAZON, cuando la incluimos entre las facultades de la mente. En este sentido RAZON no es sino cálculo (es decir, adición y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos, para el reconocimiento y significación de nuestros pensamientos; digo reconocimiento cuando el cálculo es sobre nosotros mismos; y significación, cuando demostramos o aprobamos nuestros cálculos en otros hombres. Hobbes, T.; Op.cit., p. 111.



concebir un residuo por *sustracción* de una suma respecto de otra, lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir, mediante la conjunción de todos los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto.

Sumar y restar son los cálculos que, correctamente realizados, conducen al hombre al conocimiento cierto. Si, al realizar las operaciones de adición y sustracción, los signos son usados incorrectamente, el resultado será errado. Hobbes señala que la ciencia siempre es conjetural, y aunque hable de verdad y error, hay que poner el acento de su aseveración en el método. Pero el talento, es decir la razón y el uso correcto del lenguaje, se relacionan con las pasiones. Las pasiones están ligadas al deseo (de poder, de riquezas, de honores, de conocimiento). *Hobbes enseña que un hombre sin deseo es un hombre muerto.*

Al comienzo del Capítulo X afirma Hobbes que el poder humano se determina desde lo que el hombre tiene en el presente, como medio para alcanzar un futuro bien, que desea.<sup>56</sup>

Adelanta el conflicto que surge.

El deseo de poder en las diversas modalidades y formas que Hobbes enumera responden siempre al querer más de lo humano mismo. La aparente ipseidad del deseo choca con la inclinación del hombre a vivir con los otros y el conflicto afina en lo real como malestar o como guerra, sólo atenuado en la muerte. Deseo de *poder-ser* que está indisolublemente unido al de *ser-con*, en un drama por la identidad descrita kantianamente, *avant la lettre*, como insociable sociabilidad. Un conflicto de corte universal, que puede atenuarse pero nunca eliminarse.

El filósofo niega la identificación entre felicidad y serenidad y pone

<sup>56</sup> The Power of a Man, (to take it Universally) is his presents means, to obtain some future apparent Good.

*El poder de un hombre (considerado universalmente) es el de sus medias presentes, para obtener algún aparente bien futuro.* Hobbes, T.; *Op.cit.*, p.150.

en juego el deseo infinito ligado a la finitud humana que hace de aquel el motor de la vida, y del poder un concepto vinculado con la voluntad de ser.<sup>57</sup> El poder, entendido bajo la amenaza constante del temor, se debilita, y la soberanía de cada uno queda supeditada y transformada en Leviathan, o Dios mortal, amenazador y terrible, que depotencia al individuo.

Hobbes entiende el derecho de naturaleza como la libertad de usar el poder según cada uno prefiera. Allí el problema son los obstáculos externos con que se encuentra, es decir el poder de los otros. La guerra está presente en la historia contemporánea de Hobbes: *pathos del terror, signo visible de la labilidad de la vida humana ante la propia violencia.*

Por eso para Hobbes la guerra es el mal que conduce a la muerte propia y de la especie. A partir de esta proposición, dirá el filósofo, se deduce una ley general de la razón: buscar y lograr la paz. El modo de lograr este objetivo es ceder en el derecho de todos y cada uno a todas y cada una de las cosas. Renunciar a la libertad total para constituir el lazo social: pasar de la naturaleza al artificio del contrato. En el contrato impera la voluntad individual manifestada a través de signos, fundamentalmente lingüísticos, que limita la libertad indiscriminada que lleva en sí misma el mal, para sujetarla a una representación común del poder, despejando el terror natural a cambio del terror potencial, porque si no se cum-

<sup>57</sup> Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is that the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire.

Cuando el deseo llega a su fin, el hombre deja de vivir, tanto como cuando sus sensaciones y fantasías se han detenido. La felicidad es el continuo progreso del deseo, de un objeto a otro; ateniéndose a su manera de conseguirlo y seguir su camino hacia el próximo. La causa de ello es que el objeto del deseo humano, no es gozar solamente una vez, y por un momento, sino asegurar para siempre el camino del deseo futuro. Hobbes, T.; Op.cit., pp. 160-161



ple con el pacto, hay delito y castigo. Se trata de la libertad humana, es decir de un pacto realizado entre los hombres, porque recordando a Aristóteles, no se puede hacer pactos con las bestias, pues carecen de libertad, ni con Dios, ya que pecaríamos de soberbia e ignorancia, al desconocer su Verbo Infinito por un lado, y por el otro al desconocer que la Infinita Voluntad no necesita pactar para Ser.

El Pacto es entonces propio de quienes son capaces de hacer promesas. Prometer es hacer futuro, y hacer futuro es propio del hombre que lo desea desde su finitud.

### ***Del estado de naturaleza al pacto***

En un estado de naturaleza el derecho queda reducido a la fuerza y al poder y, por lo tanto, no resuelve el problema de la vida en común. La igualdad se vuelve *thanática*, ya que el poder de cada hombre en el estado de naturaleza es el poder de matar al otro. Pero igualdad de poder es también igualdad de temer. El derecho natural es contradictorio para Hobbes. Si bien la ley natural prescribe, a través de la razón, que el hombre busque la paz, su debilidad reside en que las acciones de los hombres le son externas. Resulta imprescindible hallar el modo de garantizar no sólo la ayuda mutua contra el enemigo externo, sino también, lo más difícil, lograr una forma del temor que inhabilite la guerra civil y posibilite la paz. Es necesaria la unión de las voluntades de muchos en una única voluntad, sea de un hombre o de un Consejo.

Dicha unión es constitutiva y se llama *persona civil*.

La persona civil es el resultado de un pacto de sumisión. La forma de este pacto es el compromiso de los individuos a transferir su derecho natural a un hombre o a un Consejo.

(...)is no wonder if thereby somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is



a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit.

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contently; is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one VVill: which is as much as to say, to appoint one man, or Assembly of men to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall act, or cause to be acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements, to his Judgment. This is more than Consent, or Concord; It is a real unite of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should said to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his actions in like manner.* This done, the multitude so united in one Person, is called a Common-Wealth, in latine CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which we owe under the Immortall God, our peace and defense. [...] And in him consisteth the essence of the Common-Wealth; which (to define it) is *One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence.*

And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and say to have soveraigne power; and every one besides, his SUBJECT<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 226

(...) No es extraño que, (...) además del pacto, se requiera algo más que haga al convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su persona; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de autogobernarme, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama Estado, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATHAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.» (...) Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es SÚBDITO suyo.

Tal como muchos autores lo señalan, este texto es el *corpus* más significativo del mito del origen del Estado moderno. Lo que subyace a esta formulación racional, pero facticia, imaginaria, es la presencia de la muerte. En todos los mitos del origen aparece la marca *thanática*, y en tal sentido el relato de Hobbes no se diferencia de otros. Hobbes se refería a su disputa respecto de la división de poderes en Inglaterra: Rey, Lores, Comunes. Piensa que si el poder no hubiese estado dividido, tampoco lo hubiese estado el pueblo y, por lo tanto, la guerra civil no habría sobrevenido.<sup>59</sup>

La originalidad del planteo hobbesiano radica en definir el concepto de individuo como despojado de todo altruismo, y sometido a un egoísmo innato, cuya consecuencia es el estado de naturaleza o de guerra.

El mal se extiende a todos los hombres, si ellos se dejan gobernar por sus pasiones.

Desde esa afirmación, tomada como principio universal, propone deducir, no sólo las consecuencias del egoísmo, la guerra de todos contra todos, sino la única solución posible: construir un sujeto soberano, destinado a preservar la paz, llamado Leviathan o Estado. El hombre, el individuo, está sometido a las pasiones y sujetado por ellas. Hobbes se detiene en la primera parte del texto, denominada precisamente *Del Hombre*<sup>60</sup>, en una minuciosa taxonomía de las pasiones, que tienen como consecuencia su teoría del Estado.

<sup>59</sup> And so if we consider any one of the said Rights, we shall presently see, that the holding of all the rest, will produce no effect, in the conservation of Peace and Justice, the end for which all Common-Wealths are Instituted. And this division is it, whereof it is said, *a Kingdome divided in it selfe cannot stand...*

Y si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que un reino intrínsecamente dividido no puede sostenerse. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 236.

<sup>60</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 85-222.



Las pasiones conducen inevitablemente a la guerra de todos contra todos. La guerra es para Hobbes el mal. Y la guerra civil lo es de modo radical.

El conflicto sólo reconoce un límite, real o imaginario: la muerte. Sobre ese límite denominado *timor mortis*, construye Hobbes su teoría. El permanente temor por la pérdida, de la vida y de la propiedad, es el origen del Estado, *forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Todavía usa los términos súbdito y soberano, no obstante, el nuevo sujeto de la historia se llamará, en adelante, *ciudadano*. Esta figura sólo es posible en un *espacio público, de aparición*,<sup>61</sup> llamado también esfera pública, y de una institución, el Estado, para poder ser.

En la mencionada obra el autor asigna al derecho de naturaleza la libertad de usar el poder como cada uno prefiera. Allí el problema son los obstáculos externos con que se encuentra, es decir el poder de los otros. Para Hobbes el *pacto* es propio de quienes son capaces de hacer promesas. La materia del pacto, el medio a través del cual se constituye, es la palabra.

La construcción hobbesiana establece un modelo consistente en lo que él definió previamente como la estructura misma de lo humano.

## ***La representación***

Para Hobbes, los cuerpos políticos responden rigurosamente a la voluntad humana. Por lo tanto, lograr la paz supone, en primer termino, conocer las pasiones de los hombres y, luego, deducir de este conocimiento un modelo que resuelva definitivamente el conflicto del estado de naturaleza. Hobbes piensa su época con un modelo de ley universal y pone al hombre como el actor privilegia-

<sup>61</sup> Cfr. Arendt, Hannah; *La condición humana*, p. 59. Se explica que público es lo que aparece y todo el mundo puede ver y oír; y afirma que la apariencia es la verdad.

do de la constitución moderna del lazo social, en concordancia con la llamada revolución del sujeto operada por Descartes y por Galileo en el terreno de la ontología y en el de la física.

En *El Leviathan* queda plasmada la *teoría de la representación*, que trae como novedad la resolución de los problemas antes vistos. Esta obra reelabora los temas de las anteriores, por lo que resulta indicada para estudiar la soberanía.

La construcción de la representación política distingue los conceptos de persona natural y de persona artificial o civil. Esta distinción permite al filósofo indagar acerca de la validez de los actos de la persona civil o Estado. La legitimidad del Estado no estará fundada, y no podría estarlo, en la teoría de la transferencia de los derechos y de la no-resistencia. Es necesaria una acción más de la voluntad, una acción distintiva que es propia del poder constituyente ciudadano: *la acción de autorizar*. En el capítulo XVI, inmediatamente anterior al comienzo de la II parte del *Leviathan*, donde trata específicamente del Estado, Hobbes afirma que el poder de cada uno se ha limitado y estará representado por la persona del soberano, indicando que la palabra «persona» significa quien representa a través de palabras y acciones a sí mismo o a otros.<sup>62</sup> Persona significa máscara, y su acepción teatral se ha trasladado a otros ámbitos de la representación humana, tanto de la palabra como de la acción.

Y «representación» significa actuación en nombre de otro. En el caso político la representación actúa en nombre del individuo que resignó su poder soberano y, por lo tanto, su natural letalidad. Para salvar su vida y vivir en paz, el hombre, si no reconoce la

<sup>62</sup> A Person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction.

Una Persona es aquella cuyas palabras y acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la que les son atribuidas, en orden a la verdad o a la ficción. Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 217.



Paternidad de Dios, debe crear artificialmente otra, y obedecerla: la paternidad del Soberano civil. Se invierte la fórmula: ahora hay que hablar y actuar en el nombre del Representante, del Dios Mortal. Todo soberano ejerce la representación del poder. En el *Leviathan* Hobbes distingue entre autor y actor de la soberanía.<sup>63</sup> El súbdito-ciudadano es el autor, el que autoriza; el soberano-rey es el actor, el que actúa, ejerciendo el poder mediante la concentración de la fuerza, y promulgando las leyes. La representación es legítima cuando el autor le otorga al actor el derecho de representarlo. Pero la representación no es sólo un atributo de la persona artificial: cuando un individuo actúa en nombre de otro la representación es entre personas naturales.

Resulta pertinente relacionar el concepto de autoridad con lo que Hobbes entiende sobre la relación entre soberanía y autoridad. Dado que en el *Leviathan* encuentra la explicación jurídica para pensar la relación entre el soberano y los súbditos de una manera diferente a la relación de propiedad, debe establecer en primer término una relación entre personas, de tal modo que una pueda tener un derecho sobre la otra, sin reducirla a una cosa.<sup>64</sup> En segundo lugar, como ya se ha señalado *ut supra*, el filósofo le da

<sup>63</sup> (...) and to Personate, is to act, or represent himselfe, or an other; and he that acteth another, is said to beare his Person, or act in his name. Of Persons Artificiall, some have their words and actions Owned by those whom they represent. And then the Person is the Actor; and he that owneth his words and actions, is the Author.

(...) y personificar es el acto de representarse a sí mismo, o a otro, y actuar como otro; es decir, ser esa persona, o actuar en su nombre. De las personas artificiales, hay algunas que toman sus palabras y sus acciones de aquellos a quienes representan. Esa persona es el actor; el dueño de las palabras y las acciones, es el autor. Hobbes, T.; Op. cit., p. 217.

<sup>64</sup> When they are considered as his owne, then is he called a Naturall Person. And when they are considered as representing the words and actions of an other, then is he a Feigned or Artificiall person.

Cuando éstas (las representaciones) son consideradas como propias, entonces se habla de persona natural. Y cuando se consideran como representación de palabras y acciones de otro, entonces es una persona imaginaria o artificial. Hobbes, T.; Op. cit., p. 217.



un contenido al derecho sobre las acciones, sin poner en tela de juicio el derecho inalienable que cada uno tiene sobre su persona física.

Distingue el concepto de dominio del de autoridad.

La noción de autoridad ocupa para los actos el lugar que el concepto de dominio ocupa para las cosas: define un derecho sobre los actos diferente del derecho sobre las cosas.

De todos modos, y vinculado con el problema del poder, la pregunta que permanece es siempre la misma: ¿por qué obedecer? Hobbes responde como muy bien anticipa, sólo el para qué, la finalidad, no responde por la causas, sino por las consecuencias.

Obedecer es ceder derechos, depotenciar el poder individual pero para asegurar la vida.

## ***Estado y representación***

En un estado de guerra, el derecho queda reducido a la fuerza y al poder y, por lo tanto no resuelve el problema de la vida en común. La igualdad se vuelve *thanática*, ya que el poder de cada hombre en el estado de naturaleza es el poder de matar al otro. Pero igualdad de poder es también igualdad de temer. El derecho natural es contradictorio para Hobbes. Si la ley natural prescribe, mediante la razón, que el hombre busque la paz, su debilidad reside en que las acciones individuales de los hombres no necesariamente la cumplen. Resulta imprescindible hallar el modo de garantizar no sólo la ayuda mutua contra el enemigo externo, sino -lo más difícil- lograr una forma del temor que inhabilite la guerra civil y posibilite la paz. Es necesaria la unión de las voluntades de muchos en una única voluntad, sea de un hombre o de un Consejo; dicha unión es constitutiva y se llama *persona civil*.

La persona civil es el resultado de un pacto de sumisión. La forma de ese pacto es el compromiso de los individuos a transferir su derecho natural a un hombre o a un Consejo. La transferencia es

de todos hacia uno, y no viceversa: no es simétrica. Soberano y súbditos son las partes constitutivamente asimétricas del pacto. La transferencia respecto de las cosas, de la propiedad, rompe con la distinción tuyo-mío. A partir del pacto, el soberano tiene derecho sobre la propiedad. El derecho de propiedad sobre las cosas nunca es tan absoluto como para impedir que el soberano se arroge el derecho de uso sobre ellas.

Es diferente de los derechos sobre las personas. En El Tratado sobre el ciudadano,<sup>65</sup> se especifican derechos del individuo que son inalienables. Podrían resumirse en uno: el derecho a la resistencia. ¿Cuándo le es lícito resistir a un ciudadano? Cuando atacan su derecho a la vida y a la libertad, incluso su derecho a no ser castigado corporalmente. La prisión puede ser legítima, lo cual no da derechos a injuriar o torturar al prisionero. La importancia de este derecho inalienable reviste una dramática densidad en la historia del siglo XX. *Es importante distinguir absolutismo de totalitarismo*, y entender que, de algún modo, se fuerza el pensamiento de Hobbes si se lo acusa de ser uno de los teóricos del terrorismo de Estado, fenómeno propio del siglo XX.

El pacto social deja de ser legítimo si en él hubiere compromiso de acusarse a sí mismo. Si la no resistencia al poder del soberano resulta absoluta cuando se trata del poder sobre las cosas, se vuelve relativa cuando se trata del poder sobre los individuos. Para el filósofo los derechos inalienables del individuo comprenden a los que son necesarios para el desarrollo de la vida humana, a saber: el derecho a usar del fuego, del agua, del aire y de un lugar para vivir.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Hobbes, T.; *Tratado sobre el ciudadano*, passim.

<sup>66</sup> Cfr. Zarka, Y. C.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, p. 221.



## ***Construcción de la paz e institución del Estado***

Dado que el egoísmo innato del hombre lo mantiene en una condición miserable, la de la guerra, Hobbes dedica la segunda parte de *El Leviathan*, que consta de quince capítulos, a establecer cómo puede arribarse definitivamente a la paz. En esta obra se encuentra consolidada la doctrina de la soberanía en la formulación del pacto y de la representación. En el primero de los capítulos, XVII, trata de las Causas, Generación y Definición de un ESTADO, así titulado por el autor. Lo que destaca el filósofo, anudando *lógicamente* la primera parte con ésta, es que, si la causa final de los hombres es su propia conservación, deben abandonar la miserable condición de la guerra, ejercer restricción sobre su propia naturaleza y crear la figura artificial que los proteja.<sup>67</sup>

Su desarrollo responde a una pregunta ¿Para qué el Estado? El Estado como finalidad es el garante de la seguridad que no puede obtenerse mediante las leyes naturales, porque ellas colisionan con las naturales pasiones. Tanto la justicia como la caridad y la

<sup>67</sup> The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Common-Wealths) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Pasions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and feefteenth Chapters.

*La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás), al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV. Hobbes, T.; Leviathan, p. 223.*



igualdad naturales resultan contrarias a las pasiones humanas, cuyas acciones acarrearán males que terminan en luchas fratricidas.

For the Lawes of Nature (as Justice, Equity, Modesty, Mercy, and (In summe) *doing the others, as we would be done to,*) of themselves, [...], are contrary to our Naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. [...] And in all places, where men have lived by small families, to robe and spoyle one another, has been a Trade, and so farre from being reputed against the Law of Nature, that the greater spoyles they gained, the greater was their honour.<sup>68</sup>

*Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que los otros te hagan a ti) son en sí mismas (...) contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. (...) En todos los lugares en los que los hombres vivieron en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros fue un comercio y, lejos de ser reputado contra la ley de la naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido tanto mayor era el honor.*

De estas proposiciones se sigue que la seguridad no se garantiza ni por unos pocos individuos o familias, ni por una gran multitud de ellos.

Es necesario hacer notar que las leyes de la naturaleza no comportan en sí mismas ni armonía ni paz y, en este aspecto, Hobbes invierte la doctrina de la ley natural, sin negarla. El autor establece que, si fuera por la ley natural, de la que ya mostró que su fin es el egoísmo y no el altruísmo, la guerra, esa condición definida como miserable para el hombre, sería permanente.

Tal como se señalara, toma como criterio de autoridad a Aristóte-

<sup>68</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 223-224.

les no sólo para seguirlo, también para refutarlo. El filósofo griego había clasificado como animales políticos no sólo a los hombres, sino también a las abejas y a las hormigas. Hobbes formula seis razones que refutan la tesis aristotélica: el hombre posee honor y dignidad y lucha por ello; se compara constantemente con el otro y desea sólo lo eminente; la razón y la imaginación, que no poseen los otros animales, hacen que se crea más sabio para manejar la cosa pública que los demás, las criaturas irracionales son incapaces de poseer una lengua, aunque tengan voz y no pueden distinguir entre daño e injuria; finalmente el mundo artificial construido por el hombre es la prueba contundente de que, si se piensa en la sociedad, sólo se habla de lo humano.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> First, that men are continually in competition for Honour and Dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men these ariseth on that ground, Envy and Hatred, and finally Warre; but amongst these not so.

Secondly, that amongst these creatures, the Common good differeth not from the Private; and being by nature enclined to their private, they procure thereby the Common Benefit. But man, whose joy consisteth in comparing himselfe with other men, can relish nothing but what is eminent.

Thirdly, that these creatures, having not (as a man) the use of reason, do not see, nor think they se any fault, in the administration of their common businesse: whereas amongst men, there are very many, that thinke themselves wiser, and abler to govern the Publique, better than the rest; and these strive to reforme and innovate, one this way, another that way; and thereby bring it into Distraction and Civill warre.

Fourthly, that these creatures, though they have some use of volce, in making knowne to one another their desires, and other affections; yet they want that art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likenesse of Evill; and Evill in the likenesse of Good; and augment, or diminish the apparent greatnesse of Good and Evill; discontenting men, and troubling their Peace at their pleasure.

Fiftly, irrational creatures cannot distinguish betweene *Injury*, and *Dammage*; and therefore as long as they be at ease, they are not offended whit their fellowes; whereas man is then most troublesome, when he is most at ease: for then it is that he loves the shew his Wisdome, and controule the Actions of them that governe the Common-Wealth.

Lastly, the agreement of these creatures is Naturall; that of men, is by Covenant only, which is Artificiall; and therefore it is no wonder if there be



La razón es el nudo que ata y a la vez separa a la condición humana del resto de las criaturas naturales. Para Hobbes resulta lógico que poder e inteligencia sean en el hombre, muchas veces, facultades antagónicas que lleven a la guerra y a la muerte. El único camino para defenderse del extranjero, de la invasión, de las inju-

---

somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit.

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que en aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven, ninguna falta en la administración del negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces que el resto para gobernar la cosa pública, dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, no necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, (...) y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 225-227.



rias, es delegar el propio poder a quien, hombre o asamblea, pueda representar la voluntad de todos. El que delega es el autor de esta representación. Hobbes pretende ir más allá de un pacto por consentimiento: funda una unidad real que transforma a la multitud en *Civitas*, Estado. Surge el dios mortal que garantiza la paz, con el poder absolutamente conferido y con los instrumentos del terror. *El titular del Estado se llama soberano*. Soberanía que se constituye a partir de la voluntad individual de cada uno de los miembros de una multitud, autorizando por delegación de sí, el ejercicio del poder, a cambio de la protección de la vida y los bienes, que no tenía en el estado de naturaleza.<sup>70</sup>

El contrato debe ser entendido como un constructo, el más conveniente a la institución de la soberanía civil, y que resuelve imaginariamente un pasaje de la divinidad eterna a la divinidad mortal.

El poder ahora se reconoce en los individuos, como poder-impotente. El acto de transferir el poder individual al soberano hace coincidir la mayor manifestación de aquel con su depotenciación. Cada uno de los contratantes está obligado a considerar como pro-

<sup>70</sup> (...) A Common-Wealth is said to be Instituted, when a Multitude of men do Agree, and Covenant, every one with every one, that to whatsoever Man, or Assembly of men, shall be given by the major part, the Right to Present the Person of them all, (that is to say, to be their Representative;) every one, as well he that Voted for it, as he voted against it, shall Authorise all the actions and Judgements, of that Man or Assemblly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men.

(...) El Estado ha quedado instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, como si fueran suyos propios, con el objeto de vivir apaciblemente entre sí y de ser protegidos contra otros hombres. Hobbes, T.; Op. cit., pp. 228-229.

prios, de su autoría, cada uno de los actos del soberano.<sup>71</sup>

Hobbes entiende que, a partir de su propia definición acerca de la esencia del Estado, resulta necesario distinguir entre dos formas del mismo. Estado por adquisición, como resultado del triunfo en una guerra, por ejemplo. Y Estado por institución.

El Estado por institución surge del pacto. El soberano que accede a la suma del poder por el consentimiento del pueblo reunido, tiene también la suma de los derechos, a saber:

- Los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno.
- El poder soberano no puede ser enajenado.
- Sus actos no pueden ser discutidos por los súbditos.
- No puede ser castigado por un súbdito.
- Tiene el derecho a juzgar aquello que sea necesario para la paz y la seguridad.
- Es quien decide sobre las doctrinas adecuadas para su enseñanza.
- Es inherente a la soberanía el pleno poder de dictar normas, definir qué es bueno o malo, qué es legítimo o ilegítimo.
- Tiene el derecho a declarar la guerra o hacer la paz.
- Otorga honores y dignidades según su exclusivo juicio.
- Acuña moneda.

Todo lo anteriormente detallado constituye un *corpus* indivisible porque considerar por separado cada uno de estos derechos, supone la división del poder en poderes.

Esta forma de enunciación del Pacto tiene una dificultad: supone que el compromiso de no resistirse a la acción del Soberano es un movimiento de negatividad, del que no se sigue necesariamente la

<sup>71</sup> [...] for they are bound, every man to every man, to Own, and be reputed Author of all, that he that already is their Sovereigne, shall do, and judge fit to be done...

(...) están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y a ser reputado como autor de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Hobbes, T.: Op. cit., p. 229.



obligación positiva de obedecer. En las dos obras anteriores a ésta, Hobbes mantiene la constitución del pacto como negatividad. No hay sinonimia alguna entre la obligación de obedecer y el no oponer resistencia. Y esto abre un hiato lógico y jurídico. En *El Leviathan* se reelabora el enunciado del Pacto para salvar las dificultades de sus obras anteriores, que Hobbes tenía presentes. Los problemas de la teoría de la no resistencia mantienen el estado de guerra que la unión quiere solucionar, dado que, al no crear obligación de parte de los súbditos, tampoco se instituye en el soberano ningún poder nuevo, es decir que no estuviera presente en el estado de naturaleza.

El capítulo XIX lo dedica Hobbes a mostrar las diversas formas de Gobierno por institución, donde la soberanía tiene su fuente legítima en el pacto y no en la fuerza. Habla entonces de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía, democracia y aristocracia. En este capítulo pone lógicamente aquello que es su propia inclinación o preferencia. Dado un determinado juicio de valor o preferencia respecto de algo, es posible elaborar un discurso racional de corte universal. Es en este aspecto que Norberto Bobbio sostiene que uno de los logros más importantes de la obra hobbesiana es el trabajo de la lógica, a través de la cual construye respecto de la soberanía una concepción contraria a la de la escolástica y a la de su época. Rompe con la primacía del estado de naturaleza y con la heteronomía del soberano respecto de Dios.

En este capítulo Hobbes hace coincidir su preferencia personal por la monarquía con una argumentación silogística a favor de ella. Su posición, que podría haber sido útil en las disputas de su época, es avalada por una obra lógica que le permite trascender su propia experiencia y figurar entre los filósofos del iusnaturalismo.

Es preciso recordar nuevamente que cada vez que Hobbes ha hablado, hasta ahora, de la representación del poder del pueblo, mencionó a *un hombre o una asamblea de hombres*. A partir de ahora afirma que, para vivir en paz, el poder que mejor garantiza ese deseo es el poder indiviso. Afirma que, si los actores de la



soberanía son muchos, como en el caso de una asamblea, las decisiones pueden, como en las leyes de la física, anularse unas con las otras. Alude al principio de que la acción de una fuerza produce también una reacción. Cada congresal o integrante de la asamblea argumenta y los demás pueden oponerse con otros argumentos, difiriendo así el momento ejecutivo del poder. En un estado de excepción, como es el de la guerra, la decisión tiene que permanecer indivisible, y esto sólo se logra si es sólo *uno* quien decide.<sup>72</sup> Entiende el filósofo que los defectos de un monarca son siempre preferibles a la suma de los defectos de una asamblea, con sus consecuentes contradicciones, que pueden desembocar en la guerra civil. La lógica le hace preferir siempre el mal menor. A pesar de su inclinación hacia la monarquía, reconoce tres formas de gobierno, monarquía, democracia y aristocracia; prefiere cualquiera de ellas a la falta de gobierno, es decir, a la anarquía.

<sup>72</sup> It is manifest, that men who are in absolute liberty, may, if they please, give Authority to One man, to represent them every one; as well as give such Authority to any Assembly of men whatsoever; and consequently may subiect themselves, if they think good, to a Monarch, as absolutely, as to any other Representative. Therefore where there is already erected a Sovereign Power, there can be no other representative of the same people, [...]. For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that be opposing one another, must needs divide that power, which (if men will live in Peace) is indivisible; and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.

*Es manifiesto que, cuando los hombres están en absoluta libertad pueden, si gustan, dar autoridad a uno para representarlos a todos, lo mismo que pueden otorgar también esa autoridad a cualquier asamblea de hombres; en consecuencia, pueden someterse, si lo consideran oportuno, a un monarca, de modo tan absoluto como a cualquier otro representante. Por esta razón, una vez que se ha erigido un poder soberano, no puede existir otro representante del mismo pueblo (...) Instituir dos soberanos haría que cada hombre estuviera representado por dos actores que, oponiéndose uno al otro, deban dividir el poder que si los hombres quieren vivir en paz es indivisible, por lo cual reduce a la multitud a la condición de guerra, contrariamente al fin para el que la soberanía se ha instituido. Hobbes, T.; Op. cit., pp. 240.*

En realidad, el problema crucial de Hobbes en este capítulo, es el que se presenta en la monarquía respecto del derecho de sucesión. Vinculado con la figura del pacto formula la siguiente cuestión: cuando por algún motivo queda vacante el lugar del soberano, ¿existe el derecho a la sucesión filial, o el poder vuelve -disuelto- a la multitud? Si esto fuera así, volvería también el estado de naturaleza y la guerra sería otra vez soberana. Si la institución de un poder soberano tenía como fin alejarla, entonces un reaseguro de la paz es el ejercicio del derecho de sucesión por parte del monarca.<sup>73</sup>

La sucesión debe ser manifestada o expresada de alguna manera. Se ha indicado ya que Hobbes vincula constantemente el poder político con el lenguaje, porque para él ambos están relacionados con la constitución misma del sujeto. Por ello es que indica que la

<sup>73</sup> As to the question, who shall appoint the successor, of a Monarch that hath the Sovereign Authority; that is to say, who shall determine of the right of Inheritance, (for Elective Kings and Princes have not the Sovereign Power in propriety, but in use only) we are to consider, that either he that is in possession, has right to dispose of the succession, or else that right is again in the dissolved Multitude. For the death of him that hath the Sovereign power in propriety, leaves the Multitude without any Sovereign at all; that is, without any Representative in whom they should be united, and be capable of doing any one action at all; and therefore they are incapable of Election of any new Monarch; every man having equal right to submit himselfe to such as he thinks best able to protect him, or if he can, protect himselfe by his owne sword; which is a returne to confusion, and to the condition of War of every man against every man, contrary to the end for which Monarchy had its first Institution. Therefore it is manifest, that by the Institution of Monarchy, the disposing of the Successor, is alwaies left to the Judgment and Will of the present Possessor.

Respecto de quién debe designar al sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen el poder soberano en propiedad, sino en uso solamente), tenemos que considerar que, o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien este derecho recae de nuevo en la multitud desintegrada. Porque la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno que pueda unirla, y ser capaz de realizar alguna acción.



sucesión se determina por las palabras expresas, ya sea de viva voz o a través del testamento del monarca, ya sea a través de signos tácitos, ligados con la costumbre, que el filósofo denomina signos naturales de la voluntad.

La legitimidad de la sucesión es una preocupación permanente de Hobbes, que a la vez se articula, en el capítulo siguiente, con las relaciones de parentesco, las líneas sucesorias, y las filiaciones de los/las monarcas.

El capítulo XX de la obra destaca las vicisitudes de quien ajusta sus razonamientos a un principio: *el poder soberano debe ser absoluto, indivisible*.

La diferencia que establece Hobbes entre los dos formas diferentes de *Estado*, por adquisición o por institución, no afecta los derechos y las consecuencias de la soberanía, porque el dominio adquirido o despótico resulta de una lucha a muerte, en la que el vencido, para salvar su vida, *pacta*, y se somete a la voluntad del vencedor para conservar su vida. Estas figuras se encuentran en el inicio del capítulo y adelantan en un un siglo y medio las posiciones de amo y de esclavo, retomadas por Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, de 1807.<sup>74</sup> Resulta también significativo que, desde dos marcos teóricos diferentes, empirismo racionalista e idealismo, haya otra relación para pensar, respecto del papel que, tanto Hobbes como Hegel, le asignan a la posición del siervo: la decisión de preservar su vida antes que su libertad. Sin embargo es esa

---

Son, por tanto, incapaces de elegir un nuevo monarca, teniendo cada hombre igual derecho a someterse a quien considere más capaz de protegerlo; o si puede, a protegerse a sí mismo con su propia espada, lo cual es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos, contrariamente al fin para el cual tuvo la monarquía su primera institución. En consecuencia, es manifiesto que por la institución de la monarquía, la designación del sucesor se deja siempre al juicio y voluntad de quien actualmente la tiene. Hobbes, T.: Op. cit., pp. 248-249.

<sup>74</sup> Cfr. Hegel, G. W. F.; *Fenomenología del Espíritu*, pp 107-111.



decisión la que lo ubica en el lugar de la palabra y del trabajo, es decir, de la cultura.<sup>75</sup> Para el primero, se privilegia la fuerza y, aunque en ambas clases de Estado el *pathos* es idéntico, a saber, el terror (a la muerte), el poder soberano adquirido por este medio, resulta denominado *despótico*.<sup>76</sup>

Aunque su concepción de la soberanía quiere un Estado autónomo y separado de la Iglesia, en este mismo capítulo se encuentran las marcas de una influencia teológica respecto del concepto mismo de soberanía, por lo cual resulta pertinente pensar en el modelo teoló-

<sup>75</sup> Aunque, como bien señala Bobbio (Cf. su *Thomas Hobbes*), Hegel le restó importancia a la teoría hobbessiana, por considerarla empirista. Cf. También Hegel, G.W.F.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pp. 331-334.

<sup>76</sup> Dominion acquired by Conquest, or Victory in war, is that which some writers call DESPOTICALL, (...) which signifieth a Lord, or Master; and is the dominion of the Master over his Servant. And this Dominion is then acquired to the Victor, when the Vanquished, to avoyd the present stroke of death, covenanteth either in expresse words, or by other sufficient signes of the Will, that so long as his life, and the liberty of his body is allowed him, the Victory shall have the use thereof, at his pleasure. And after such Covenant made, the Vanquished is a SERVANT, and not before: for by the word Servant (whether it be derived from *Servire*, to Serve, or from *Servare*, to Save, which I leave to Grammarians to dispute) is not meant a Captive, which is kept in prison, or bonds, till the owner of him that took him, or bought him of one that did, shall consider what to do with him; [...] but one, that being taken, hath corporall liberty allowed him; and upon promise not to run away, nor to do violence to his master, is trusted by him.

It is not therefore the Victory, that giveth the right of Dominion over the Vanquished, but his own Covenant. Nor is he obliged because he is Conquered; that is to say, beaten, and taken, or put to flight; but because he commeth in, and submitteth to the Victor; Nor is the Victor obliged by an enemies rendring himselfe, (without promise of life,) to spare him for this his yielding to discretion; which obliges not the Victor longer, than in his own discretion hee shall think fit.

And that which men do, when they demand (as it is now called) Quarter, [...] is to evade the present fury of the Victor, by Submission, and to compound for their life, with Ransome, or Sevice: and therefore he that hath Quarter, hath not his life given, but deferred till farther deliberation; For it is not an yielding on condition of life, but to discretion.

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos

gico-político. Apela a las Sagradas Escrituras, para fundamentar el supremo y absoluto poder del monarca, y cita textos del Génesis y de San Pablo, como argumentos de autoridad para fundar el poder soberano como un poder ilimitado.

También en este capítulo esboza la teoría de la obediencia civil condensada en la teoría del mal menor.

Por muy desfavorable que los hombres puedan imaginarse el poder soberano, éste resulta ser un mal menor que su ausencia, pues ésta es la condición misma de la guerra civil.

La conclusión de Hobbes es que es preferible un mal soberano, a ninguno. Ya que la muerte es el destino del hombre, es preferible postergarla a soportarla como amenaza constante, como sucede en la guerra.

---

*escritores llaman DESPOTICO, (...) que significa señor o dueño, y es el dominio del dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de la muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellos a su antojo. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un siervo, no antes, porque con la palabra SIERVO (ya se derive de servire, servir, o de servare, proteger, cosa cuya disputa entrego a los gramáticos) no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, hasta que el propietario de quien lo tomó o compró, de alguien que lo tenía, determine lo que ha de hacerse con él (...) sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que, prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste.*

*No es pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor, por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida); esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su discreción se lo aconseje.*

*Cuando los hombres, como ahora se dice, piden cuartel (...) no hacen sino sustraerse a la furia presente del vencedor, mediante la sumisión, y llegar a un convenio respecto de sus vidas, mediante la promesa de rescate o servidumbre. Aquel a quien se ha dado cuartel no se le concede la vida, sino que la resolución sobre ella se difiere hasta una ulterior deliberación, pues no se ha rendido con la condición de que se le respete la vida, sino a discreción. Hobbes, T., Leviathan, pp. 255-256.*



Vivir saludablemente es, por lo tanto, someterse a la obediencia surgida del contrato.<sup>77</sup>

El capítulo XXI trata de la libertad y de la ley. Como siempre, Hobbes define claramente qué entiende por cada una de las palabras o de los conceptos que tratará. Así su definición de *libertad como la ausencia de oposición* es una concepción negativa de la misma.<sup>78</sup>

La antropología hobbessiana es deudora del mecanicismo, por lo que el concepto de movimiento de los cuerpos también está presente en el concepto de libertad humana, porque afirma que, para él, oposición significa impedimento externo al movimiento. Y si bien el estado de libertad perfecta es el estado de naturaleza, también es esa libertad indeterminada y sin límite la que lleva el germen de la destrucción del individuo.

Un hombre libre es quien puede hacer lo que desea sin obstáculos. Pero así como el anhelo de paz hizo que los hombres crearan un ser artificial llamado ESTADO, la libertad sólo es posible si los hombres se sujetan a la ley. Es lo que Hobbes denomina las leyes civiles, que resultan de la voluntad humana por vivir exento del peligro de la guerra civil.

Ahora bien, sólo en relación con estas construcciones, Estado y leyes civiles, es lícito hablar de libertad. Queda siempre restringida al cumplimiento de los pactos, pero sin ellos se nihiliza en el peligro constante de muerte. Hobbes supedita la libertad de los

<sup>77</sup> (...) but there happeneth in no Common-Wealth any great Inconvenience, but what proceeds from the Subjects disobedience, and breach of those Covenants, from which the Common-Wealth hath its being.

(...) no existe en ningún gobierno inconveniente mayor que el que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de aquellos pactos de los que proviene el Estado. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 260.

<sup>78</sup> Liberty, or Freedome, signifieth (properly) the absence of Opposition. Libertad significa (propriadamente) ausencia de oposición. Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 261.



particulares a la libertad del Estado. Son los Estados libres quienes deciden y no cada uno de los ciudadanos; es decir que la libertad pertenece a la esfera del derecho público y no a la esfera de lo privado.

Una vez que el poder constituyente de los hombres crea su propia representación en la figura del soberano, hace propias sin excepción todas sus acciones, pues son los hombres quienes autorizan esa representación. Sin embargo, el súbdito no está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. Pero quien se enrola como soldado, no solamente está obligado a ir a la batalla, sino también a no desertar.<sup>79</sup>

Cuando el soberano no ha dictado una norma, el súbdito, a través de su razón, debe discriminar si su acción puede o no realizarse.<sup>80</sup> Lo cual significa que aquello que la ley no prohíbe de manera explícita está sujeto a interpretación, ya que, o bien el silencio es su condición de posibilidad, o bien no lo ha contemplado como nocivo. En ambos casos, el lugar donde calla la ley es el lugar de la libertad civil.

El poder de la ley supone una temporalidad: no es retroactivo a su promulgación, lo que significa que no puede castigarse a un ciudadano por una acción que una ley posterior a la misma considere delito. Y una espacialidad: a partir de su institución aparece el espacio público.

Ambas, temporalidad y espacialidad, conjugan la nueva forma del

<sup>79</sup> To resist the Sword of the Common-Wealth, in defense of another man, guilty, or innocent, no man hath Liberty; because such Liberty, takes away from the Sovereign, the means of protecting us; and is therefore destructive of the very essence of Government.

(...) Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado en defensa de otro hombre, culpable o inocente, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios para protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 270.

<sup>80</sup> As for other Liberties, they depend on the silence of the Law.

Respecto de las otras libertades, éstas dependen del silencio de la Ley. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 271.

lazo social en la modalidad del Estado y de su autor, el ciudadano. Los capítulos XXII al XXVI los dedica Hobbes a los elementos que constituyen un Estado.

El capítulo XXII distingue los cuerpos políticos, y define a los Estados como los únicos cuerpos políticos absolutos e independientes.

Ya había dicho que la soberanía es el alma del Estado.<sup>81</sup>

Planteará también que los elementos que integran el mismo son como las partes o músculos del cuerpo natural. Estos son representantes menores siempre sujetos a la voluntad del soberano. Advierte que en todos los cuerpos políticos el poder del representante es limitado, y que ese límite se ve en la supeditación a la palabra del soberano y a la ley del Estado.

Dado que la variedad de los cuerpos políticos es amplia, y puede abarcar desde una asamblea, una corporación instituída para la ordenación del comercio, hasta una provincia, el autor se dedica a enumerarlos.

También menciona los cuerpos privados: éstos pueden ser legales o ilegales. Los primeros son los que permite la ley, una familia por ejemplo. Pero se detiene en los ilegales, como las corporaciones o ligas que, no estando contempladas por la ley, se tornan intrigantes y peligrosas para el soberano, y terminan en la sedición.

El capítulo XXIII trata de las «partes orgánicas» del Estado, es decir, de los ministros.

La definición de *MINISTRO PUBLICO* resulta significativa, no tanto por ella misma, sino porque el filósofo hace una importante distinción acerca de cómo todo representante representa a dos perso-

<sup>81</sup> *The Soveragnity is the Soule of the Common-Wealth; which once departed from the Body, the members doe no more receive their motion from it.*

*La soberanía es el alma del Estado, pero una vez que se separa del cuerpo, los miembros no reciben movimiento de ella.* Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 272.



nas: a la suya propia y a la personalidad del autor que se la ha conferido.<sup>82</sup>

El soberano puede tener ministros para la administración general, para la administración económica, para la instrucción pública, para la judicatura y para la ejecución de sentencias, para dar publicidad a las órdenes del soberano y cualquier acción que tienda a la conservación de la paz.

Respecto de los ministerios públicos en el extranjero, hay algunas tareas que, teniendo autorización pública para asuntos públicos, quien las ejerce, el embajador o mensajero, puede ser ministro. En otras ocasiones como persona privada puede asumir una tarea pública, felicitar, dar el pésame; en esos casos no tendrá el rango ministerial. Las misiones secretas que muchas veces son de gran importancia para el Estado, tienen la característica, por su propia naturaleza, de ocultarse de la esfera pública. Un consejero, que en el lenguaje contemporáneo podría asimilarse a la figura del asesor

<sup>82</sup> A PUBLIQUE MINISTER, is he, that by the Sovereign, (whether a Monarch, or an Assembly,) is employed on any affaires, with Authority to represent in that employment, the Person of the Common-Wealth. And whereas every man, or Assembly that hath Sovereignty, representeth two persons, or (as the more common phrase is) has two capacities, one Naturall, and other Politique, (as a Monarch, hath the person not onely of the Common-Wealth, but also of a man; and a Sovereign Assembly hath the Person not onely of the Common-Wealth, but also of the Assembly); they that be servants to them in their naturall capacity, are not Publique Ministers; but those onely that serve them in the administration of the of the Publique Businesse.

*Se denomina MINISTRO PUBLICO a quien es empleado por el soberano (sea un monarca o una asamblea) en algunos negocios, con autorización para representar en ese empleo la personalidad del Estado. Y mientras que cada persona o asamblea que tiene soberanía representa a dos personas o, según la frase común, tiene dos capacidades, una natural y la otra política (como un monarca tiene no sólo la personalidad del Estado, sino también la de hombre; y una asamblea soberana no sólo tiene la personalidad del Estado, sino también la de la asamblea), quienes son siervos del soberano en su capacidad natural no son ministros públicos, siéndolo solamente quienes le sirven en la administración de los asuntos públicos. Hobbes, T.; Op. cit., p. 289.*



de Estado, no es un ministro, dado que su palabra está siempre dirigida al soberano y resulta imposible entonces que el consejero lo represente.

El capítulo XXIV, titulado *De la NUTRICIÓN Y PREPARACIÓN de un Estado*, se refiere a la cuestión de la propiedad. Si los bienes de la naturaleza son puestos por Dios, nuestro trabajo los hace propios. Aunque Hobbes no habla de mercancías, propone que entre los artículos nacionales y los extranjeros que pueden intercambiarse, debe considerarse también el trabajo como uno de ellos, otorgándole al mismo, valor de cambio.<sup>83</sup>

Si bien es cierto que Hobbes menciona muy rápidamente en este párrafo dos temas: guerra justa e intercambio, dado que está preparando con ellos su definición de propiedad, resulta necesario detenerse en ambos. Respecto de la guerra justa, se refiere fundamentalmente a la guerra con otros Estados, nunca a la guerra civil. Los antiguos griegos ya distinguían entre ambas, asignándoles vocablos

<sup>83</sup> This Matter, commonly called Commodities, is partly native, and partly forraign: native, that which is to be had within the territory of the Common-Wealth; forraign, that which is imported from without. And because there is no territory under the domination of one Common-Wealth, [...], that produceth all things needful for the maintenance, and motion of the whole Body; and few that produce not something more than necessary; the superfluous commodities to be had within, become no more superfluous, but supply these wants at home, by importation of that which may be had abroad, either by Exchange, or by just Warre, or by Labour: for a mans labours also, is a Commodity exchangeable for benefit, as well as any other thing.

Estas materias, comúnmente llamadas artículos, son, en parte nativas, en parte, extranjeras: nativas, las que pueden obtenerse dentro del territorio del Estado, extranjeras, las que se importan del exterior. Y como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (...) que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; (...) los artículos superfluos que puedan obtenerse en el país, dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales mediante importación de lo que puede proveerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo; porque también el trabajo humano es un artículo susceptible de cambio con beneficio, lo mismo que cualquier cosa. Hobbes, T.; Op. cit., p. 295.

diferentes: *pólemos* y *stasis*. Son las formas que adquiere el litigio; una forma es la guerra, *pólemos*, que se desata entre contrincantes extranjeros entre sí; la *stasis* es, en cambio, el desacuerdo entre quienes comparten lazos de parentesco, y, muchas veces toma el nombre de guerra civil. El vocablo *stasis* significa, en primer término *reposo*, como contrario a *kinesis*, movimiento; en segundo lugar significa *sedición*, *revuelta*. Hobbes habla de la sedición como del mal que está siempre latente, aún cuando se haya realizado el pacto y la representación del poder se haya transferido al Estado. La *stasis* sería entonces el desacuerdo en el interior mismo del Estado, la sedición como forma de intento de ruptura de la unidad soberana, lo más familiar volviéndose en contra: lo siniestro, en términos freudianos.<sup>84</sup>

Respecto del trabajo, Hobbes entiende que no sólo agrega valor a los bienes de la naturaleza, sino que él mismo es un artículo de valor y, por lo tanto, un artículo más, tan intercambiable como cualquier otro. Sólo con esta mención adelanta la teoría del intercambio universal de las mercancías. La propiedad depende de lo que él denomina en este capítulo *ley civil*.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Freud, Sigmund; *Lo siniestro*. Obras completas, tomo III. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

<sup>85</sup> The Distribution of the Material of this Nourishment, is the constitution of Mine, and Thine, and His; that is to say, in one word *Propriety*; and belongeth on all kinds of Common-Wealth to the Sovereign Power. For where there is no Common-Wealth, there is (as hath been already shewn) a perceptuall warre of every man against his neighbour; And therefore every thing is that getteth it, and keepeth it by force; which is neither *Propriety* nor *Community*, but *Uncertainty*. Which is so evident, that even Cicero (a passionate defender of Liberty,) in a publique pleading, attributeth all *Propriety* to the Law Civil. Let the civil Law, saith he, be once abandoned, or but negligently guarded, (not to say oppressed,) and there is nothing, that any man can be sure to receive from his Ancestor, or leave to his children. And again; Take away the civil law, and no man knows what is his own, and what another mans. Seeing therefore the introduction of *Propriety* is an effect of Common-Wealth; which can do nothing but by the Person that Represents it, it is the act onely of the Sovereign; and consisteth in the Lawes, which none can make that have not the Sovereign Power. And this they will knew of old, who



Menciona la institución de la propiedad como efecto de la constitución del Estado. En ese marco ha que entender la distinción principal entre la guerra civil -*stasis*-, en la que no hay límite a la apropiación violenta de las cosas, y la guerra. En la guerra civil no existe la propiedad, porque la labilidad de la guerra permanente lo impide. El temor del arrebató y de la muerte es el *pathos* constituyente de este estado. En cambio, el mito fundacional del Leviathan como modo de concentración del poder y de la fuerza, impone un límite a la violencia, a través de la legislación. El límite es, en primera instancia, territorial, y enuncia lo que es de cada uno. La guerra de todos contra todos es considerada por el propio filósofo una *hipérbole*: permite comprender que la vida humana no puede sostenerse en el estado de naturaleza; para vivir y disfrutar en paz de la vida, es necesario someterse, sujetarse, a la ley. Sujeto significa precisamente, *estar sujeto*.

---

called NOMOS, Distribution, which we call Law; and defined Justice, by Distributing to every man his own.

La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de mío, tuyo y suyo, en una palabra, la propiedad, y compete, en todos los géneros de gobierno, al soberano. En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual no es ni propiedad, ni comunidad, sino incertidumbre. Esto es tan evidente que el mismo Cicerón, apasionado defensor de la libertad, atribuye toda la propiedad a la ley civil: En cuanto la ley civil, dice, es abandonada u observada de un modo negligente, no digamos cuando es oprimida, nada existe que un hombre pueda estar seguro de recibir de su predecesor, o de transferir a sus hijos. Y en otro lugar: Suprimid la ley civil, y nadie sabrá lo que es suyo propio y lo que es de otro hombre. Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la propiedad es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder. Esto lo sabían perfectamente los antiguos cuando llamaban Nomos, es decir, distribución, a lo que nosotros llamamos ley; y definían la justicia como el acto de distribuir a cada uno lo que es suyo. Hobbes, T.; *Leviathan*, pp. 296.



Ahora bien, en su defensa del absolutismo soberano, Hobbes aclara que los dominios territoriales privados se originan en la arbitraria distribución de las tierras que haga el soberano, del mismo modo que la propiedad de un súbdito sólo excluye de ella el dominio de otro súbdito, nunca el del soberano. Esto vale tanto para la metrópoli como para las colonias, cuando las hubiere.

Cabe mencionar que si la propiedad privada es la marca del espíritu burgués, existen diferencias sustanciales respecto de la comprensión de su origen. Dos filósofos del mismo siglo, Hobbes y Locke, difieren en este tema. Para el primero, la propiedad depende de la constitución del Estado, no es del orden de lo natural, sino del orden de lo civil; para el segundo la propiedad es un derecho natural, y el Estado es una asociación de propietarios para la defensa de sus propios bienes.

En el capítulo XXV Hobbes enseña a distinguir, a través del juicio, entre orden y consejo y entre exhortación y disuación. Distingue también entre consejeros aptos e ineptos. El fin de estas distinciones es criticar lo que Hobbes llama el Estado popular, aquel regido por un Consejo o Asamblea.<sup>86</sup>

El capítulo XXVI, lleva por título *Of Civils Lawes*. Como es costumbre, lo primero que hace Hobbes es dar su definición del tema. Así las leyes civiles son las que los miembros de un Estado están obligados a observar, más allá de qué Estado se trate, por el exclusivo hecho de tratarse del Estado. Se remonta así a la antigua Roma, y recuerda que la palabra estado deriva del latín *civitas*. La ley es un mandato, una orden, la distingue así del consejo, o de cualquier otro modo a la apelación de la conciencia individual.

<sup>86</sup> And thought it be true, that many eyes see more then one; yet it is not to be understood of many Counsellours; but then only, when the finall Resolution is in one man.

(...) Y aunque varios ojos ven más que uno, no debe comprenderse así cuando se trata de varios consejeros, a no ser que entre éstos la resolución final corresponda a un solo hombre. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 310.

Después de citar a Platón, a Aristóteles y a Cicerón, para apoyarse en ellos, define la ley civil como aquella que indica una obligación del hombre, no como ciudadano de un Estado en particular, sino por su condición de ser racional. La ley no aconseja, ordena. Es un imperativo surgido del soberano. Es el Estado el que obliga, a través de la ley o de reglas no necesariamente escritas, pero a través de signos que expresen, de modo indudable, la voluntad del Soberano, indicando qué es lo correcto o lo incorrecto, lo legal o lo ilegal.<sup>87</sup> En el mismo capítulo establece

1) Que quien legisla es el Estado, a través del soberano o de la asamblea, ya que el Estado tiene entidad a través de su representante, el soberano. El soberano legisla en el más amplio sentido: dicta las leyes y tiene también el poder de derogarlas.

2) El soberano queda excluido de sujetarse a la ley, ya que si tiene la libertad de hacer y derogar la ley, es libre desde antes. Esta es la máxima potestad de la soberanía, ya expresada en Bodino: libertad absoluta, sin sujeción a la norma, productora de la norma, ubicada por encima de ella. Reaparece la influencia del modelo teológico: él es el creador de la ley, pero no es, como las criaturas-súbditos, afectado por ella.

3) Reforzando el poder soberano, y opacando el de los jueces, Hobbes afirma que la ley no adquiere autoridad por el derecho consuetudinario, sino por el silencio del monarca o asamblea, que debe entenderse como aquiescencia. Juzgar si una norma debe mantenerse o si tiene que abolirse corresponde sólo al ejercicio de la soberanía.

<sup>87</sup> (...) I define Civill Law in this manner. CIVILL LAW, is to every Subject, those Rules, which the Common-Wealth hath commanded him, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use off, for the Distinction of Right, and Wrong, that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule.

(...) defino la ley civil de esta manera. LEY CIVIL es, para cada súbdito, toda regla que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley. Hobbes, T.: Op. cit., p. 312.

4) Antes de que exista el Estado, no hay ley. Las llamadas leyes de la naturaleza no son tales, sino cualidades de los hombres, que muchas veces no se ejercen.

Por supuesto que para Hobbes, ley natural y ley civil no son antagónicas, pero el carácter obligatorio de la ley sólo es posible cuando se ha constituido el Estado. La ley natural es para Hobbes la del precepto moral, es privada; la ley civil es escrita y limita la libertad natural de los individuos, para su propio bien.<sup>88</sup>

5) Del mismo modo, incluso las leyes de los Estados sometidos por otro pasan a ser patrimonio del conquistador, si éste las asume, y dejan de ser consideradas como leyes autónomas y previas a la conquista.

6) Contra el parlamentarismo. Hobbes es contrario a que el control de la ley sea función del Parlamento. El derecho de controlar la ley no es del *parlamentum*, sino del *rex in Parlamento*.

(...) the Reason of this our Artificiall Man the Common-wealth, and his Command, that maketh Law: and the Common-wealth being in their Representative but one Person.<sup>89</sup>

*La razón de Estado y su mandato hacen la ley: El Estado, en su representación, no es sino una Persona.*

7) Este párrafo resulta muy importante, porque así como se le atribuye a Maquiavelo el concepto de *razón de Estado*, y es incorrecto, puesto que no aparece en su obra, sí en cambio lo menciona Hobbes para contraponerlo al concepto de jurisprudencia, que quiere refutar.

<sup>88</sup> (...) Law was brought into the world for nothing else, but to limit the Naturall Liberty of particular men, in such manner, as they might not hurt, but assist one another, and joyn together against a common Enemy.

(...) La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse, sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común. Hobbes, T.; Op. cit., p. 315.

<sup>89</sup> Hobbes, T.; Op. cit., p. 317



Más adelante el filósofo afirma que la ley es interpretable; sin embargo aquí ya deja sentado que dicha interpretación de la ley no es la que pretenden los jueces, que sería la que surge de su propio juicio, llamada jurisprudencia, sino la que conviene a la razón de Estado, a través de su representante, el soberano o la asamblea. Los jueces deben conformar su sentencia siempre y en todo momento, a la razón de Estado, no a la suya propia.

8) Retoma aquí la distinción entre ley natural y ley civil, en el aspecto de que la primera, por ser algo aceptable por la razón universal, no necesita de la escritura ni de la publicación, ni de su promulgación, y está toda condensada en un principio: no hacer al otro lo que no desees (o entiendas como no razonable) que te hagan a ti.

Parece fácil de reconocer que la ley civil constituye, al igual que en la polis griega, el ámbito de lo público: las leyes civiles deben darse a conocer para ser obedecidas. Esto se logra mediante su escritura. Pasar de la palabra oral a la escrita, es pasar del ámbito de lo privado-individual, a lo público-político.

Ahora bien, la escritura de la ley civil debe ir acompañada de otros signos claros y evidentes que, emanados de la persona del soberano, muestren su autoridad. Las leyes naturales necesitan interpretación, pero ésta no surge, como ya se dijo, ni de los jueces ni de los filósofos, sino del soberano.

La sumisión de la ley natural, es decir de la moral (cuya fuente es divina), a la ley civil es la razón por la que Hobbes fue duramente hostigado y considerado un filósofo maldito y queda manifiesta en el siguiente parágrafo:

At Mount Sinai Moses only went up to God; the people were forbidden to approach on paine of death; yet were they bound to obey all that Moses declared to them for Gods Law. Upon what ground, but on this submission of their own, *speake thou to us, and we will heare thee; but let not God speake to us, lest we die?* By which two places it sufficiently appeareth, that in a Common-Wealth, a Subject

that has no certain and assured Revelation particularly to himself concerning the Will of God, is to obey for such, the Command of the Common-wealth [...]. I conclude therefore, that in all things not contrary to the Morall Law, (that is to say, to the Law of Nature,) all Subjects are bound to obey that for Divine Law, which is declared to be so, by the Lawes of the Common-Wealth. [...] Besides, there is no place in the world where men are permitted to pretend other Commandements of God, than are declared for such by the Common-Wealth. Christian States punish those that revolt from Christian Religion, and all other States, those that set up any Religion by them forbidden.<sup>90</sup>

*En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisés les declaró como ley de Dios. ¿Por qué razón sino por la de sumisión espontánea podían decir: Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos? En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado (...) Concluyo, (...) que en las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza), todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. (...) Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida.*

Aquí está claro el desplazamiento, que la Iglesia consideró subver-

<sup>90</sup> Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp.333-334.

sión, hacia la autonomía de un Estado que es creación de la razón humana y del ascenso de una clase, la burguesa, que modifica la concepción del mundo, de las ciencias y de las artes. Sin embargo, el concepto de soberanía, que es de neta raíz teológica, está presente en la constitución del Estado burgués; aunque su pervivencia esté ligada únicamente a la identificación entre soberanía y poder absoluto, y no en cuanto a la institución ni al cuerpo soberano. Tal vez la consigna hobbesiana podría ser otra vez, bíblica: dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

No hay que pasar por alto que en este texto Hobbes distingue entre *ley* y *derecho*. La ley pertenece a la esfera de la obligación, del deber; el derecho, a la de la libertad. Esta distinción anuncia aquello que más de tres siglos después se consagra como parte fundamental de toda constitución burguesa y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos: que el concepto mismo de derecho (s), vinculado al de libertad, es patrimonio de los ciudadanos. Pero están supeditados a la obligación de cumplir la ley.<sup>91</sup>

Por lo que la libertad siempre estará subordinada a la ley, porque, de lo contrario, hablamos de una libertad y de un derecho propios del estado de naturaleza, libertad de confrontación de todos contra todos. Si bien Hobbes no lo plantea en estos términos, la constitución del sujeto moderno, entendido a partir de la definición cartesiana de conciencia clara y distinta, y trabajado hasta nuestros días no sólo en relación al objeto, sino a sí mismo, como sujeto-sujetado, ya está presente en este capítulo. No hay sujeto sin ley o, en términos hobbesianos, no hay súbdito sin soberano, no hay ciudadano sin ley. Todos estos argumentos desplazan a la religión hacia la esfera privada, quedando subordinada a la esfera

<sup>91</sup> (...) *Right is Liberty*, namely that Liberty which the Civill Law leaves us: But Civill Law is an obligation.

(...) el derecho es libertad, concretamente aquella libertad que la ley civil nos deja: Pero la ley civil es una obligación. Hobbes, T.; Op. cit., p. 334.



pública y demarcada por la soberanía del Estado y la ley civil. Distinción que se traduce también en el capítulo XXVII. La convivencia pacífica consiste en no cometer delitos que atenten contra la ley civil. La intención de violar la ley es un pecado, tanto como violarla, pero lo que juzgan los jueces serán los actos, no las intenciones.<sup>92</sup>

En este capítulo Hobbes realiza también una clasificación de los delitos. Para esta investigación lo que resulta más importante, además de lo ya considerado, es el modo en que subraya *la directa relación entre el cumplimiento de la ley y el hecho de que sea conocida por el pueblo, a través de su publicación*. El carácter público de la ley, su escritura, le otorga mayor fuerza de obligación.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> A SINNE, [...] may conslst, not onely in the Commission of a Fact, or in the speaking of Words by the Lawes forbidden, or in the Omission of what the Law commandeth, but also in the Intention, or purpose to transgresse.

A CRIME, is a sinne, consisting in the Committing (by Deed, or Word,) of that which the Law forbiddeth, or the Omission of what It hath commanded.

The source of every Crime, is some defect of the Understanding; or some error in Reasoning, or some sudden force of the Passions.

Un PECADO (...) puede consistir no sólo en la comisión de un hecho, o en el enunciado de palabras prohibidas por la ley, o en la omisión de lo que la ley ordena, sino también en la intención o propósito de transgredir.

(...) Un CRIMEN es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena.

(...) La fuente de todo delito estriba en algún defecto del entendimiento, o en algún error en el razonar, o en alguna violencia repentina de las pasiones. Hobbes, T.; Op. cit., pp. 335-336.

<sup>93</sup> Where the Law is publiquely, and with assiduity, before all the people read, and interpreted: a fact done against it, is a greater Crime, than where men are left without such instruction, to enquire of it with difficulty, uncertainty, and interruption of their Callings, and be informed by private men: for in this case, part of the fault is discharged upon common infirmity; but in the former, there is apparent negligence, which is not without some contempt of the Sovereign Power.

En cuanto la ley está publicada, e interpretada con asiduidad ante el pueblo entero, un hecho realizado contra ella constituye un delito mayor que si no se procura una información semejante, y los súbditos lo averiguan con dificultad, incertidum-

La ecuación *ley pública=ley escrita* tiene una doble genealogía. La primera referida a las Tablas de la Ley, el decálogo del Antiguo Testamento y todo lo referido a las Escrituras de las religiones. Esta genealogía, reconocida por Hobbes en el presente capítulo, refuerza la estructura teológico-política. Pueden establecerse semejanzas significativas entre ambas leyes, a saber:

-deben ser leyes escritas, se transmiten al pueblo a través del intérprete del Soberano, y necesitan para ello de la reunión en un espacio común entre las partes.

La distinción fuerte radica en el hecho de que las leyes de las Sagradas Escrituras forman parte de la Revelación, y la obediencia al Soberano (Dios) apela a la fe.

La polis antigua proporciona la segunda genealogía. En ella la ley civil es también divina. La divinidad sin embargo no es trascendente a la ciudad: los dioses son los de la ciudad. Y la ciudad es el lugar del diálogo y de la apelación a la razón no sólo en la forma de cumplir con la ley, sino también en la de interpretarla. Esta genealogía se nota además en el planteo de Hobbes respecto de la relación que establece entre ley y conocimiento. A partir del siglo XVII se extiende la preocupación que en los dos siglos posteriores será central en relación al poder: la educación de los ciudadanos, la educación pública.

En el Capítulo XXX, titulado *De la Misión del Representante Soberano*, se vincula la misión del Soberano con la necesidad de la obediencia del pueblo. La educación, la instrucción del soberano (pueblo) facilita el cumplimiento por parte de él de las leyes que dicta el Soberano. La misión del Soberano es procurar el bien de sus súbditos, por medio de la instrucción pública y de las leyes, ya que

---

bre e interrupción de la exigencia de que la ley se cumpla, teniendo que ser informados por individuos particulares; en este caso, parte de la falta descarga sobre la abulia general, mientras que en el primero existe aparente negligencia que no deja de implicar cierto desprecio por el poder soberano. Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 348-349.



la ignorancia del pueblo conduce a desvíos tales como la rebelión, o la sedición.

Y así como en el capítulo anterior dejaba preparado el argumento que relaciona educación con obediencia, en éste lo desarrolla y propone que el Estado debe nombrar a los maestros y examinar en primer lugar qué enseñan y cómo lo hacen, porque si la ignorancia es el peligro latente para llegar a la desobediencia, la responsabilidad de los contenidos de la educación es del Estado, y los maestros deben ajustarse a aquello que el Soberano propone.

Se nota aquí cómo Hobbes está a favor de la instrucción pero, a la vez cómo, para justificar el absolutismo del poder, utiliza la educación como forma disciplinaria y a los maestros como agentes del Estado, sin otorgar espacio para el ejercicio racional, en las formas del discernimiento o la deliberación del pueblo.<sup>94</sup> ¿Qué debe enseñarse a los súbditos? No querer el cambio de gobierno; no prestar adhesión a nadie contra el soberano; no discutir el poder soberano; tener días especiales para aprender las leyes; honrar a los mayores; evitar las injurias, y hacerlo todo sinceramente.<sup>95</sup> Merece un análisis detenido entender qué piensa el filósofo de las Universidades.

Allí pone otra vez el acento en la supremacía del Estado respecto del Papa. Sus argumentos, que de modo retórico invocan siempre la autoridad de las Escrituras, son sin embargo, en sus conclusiones, taxativos con respecto a la preponderancia del poder estatal sobre el papal. En ese sentido ve en las universidades, que son —y no hay que olvidarlo— instituciones anteriores a la consolidación de los estados, un lugar de conflicto y de peligro. Los religiosos, y quienes tienen apariencia de doctos, derivan sus conocimientos de las Universidades y de las escuelas jurídicas, o de los libros que

<sup>94</sup> Cfr. La teoría de Foucault sobre los dispositivos disciplinarios, la fábrica, la escuela, el hospital, la cárcel, como modalidades de sujeción ciudadana en el capitalismo.

<sup>95</sup> Hobbes, T.; *Leviathan*, pp. 379 ss.



han sido publicados por hombres eminentes en esas escuelas y Universidades. Es, por consiguiente, manifiesto, que la instrucción del pueblo depende completamente de la adecuada instrucción que han recibido sus maestros en las Universidades. Hobbes recuerda que, hasta el reinado de Enrique VIII, el poder del Papa se consideraba superior al poder del Estado. A esta superioridad contribuían las enseñanzas impartidas en las Universidades, las doctrinas sustentadas por los predicadores, juristas y otros hombres doctos, que allí enseñaban doctrinas contra el poder soberano del rey. Esta es la razón, suficiente, para establecer que, aunque las Universidades no sean autoras de esas falsas doctrinas, no saben, sin embargo, cómo implantar la verdad.

También en este capítulo menciona Hobbes cómo mantener la seguridad del pueblo, en la forma de impartir justicia con equidad, dado que:

- a) Toda ofensa es ofensa contra el Estado, por lo tanto quien imparte justicia es éste.
- b) La equidad, al hacer justicia, evita la impunidad de los poderosos. En este punto se detiene el autor argumentando que la impunidad causa odio y el odio, insolencia, lo cual puede derivar incluso en acciones contra el Estado.
- c) También corresponde a la justicia la igualdad en la imposición de impuestos. Es la retribución necesaria que los súbditos oblan al Estado a cambio de la seguridad de sus vidas y de sus bienes. Pero la igualdad en el pago de los impuestos no la fija Hobbes en base a la riqueza de cada uno, sino en base a lo que consume. Habría aquí dos observaciones que nos traen hasta los problemas del capitalismo actual. La primera es la discusión acerca de la justicia de imponer impuestos sobre lo que se consume, la segunda es que los súbditos-ciudadanos son consumidores, haciendo de este adjetivo un sustantivo que, junto con el de propietario, subraya rasgos definitorios en la concepción del hombre sostenida por Hobbes.
- d) Es justicia la caridad pública. La incapacidad de algunos para mantenerse con su trabajo, obliga al Estado a proveerles, a través de las leyes,

el sustento. No debe abandonar a los indigentes a la caridad de los particulares.

e) Es justicia hacer la ley, una ley buena, que Hobbes define como aquella que resulta necesaria y evidente para el bien del pueblo.

f) Es atributo y misión del representante no sólo dictar la ley, sino los castigos y las recompensas. Los primeros actúan como correctivos disciplinarios; las recompensas se otorgan por servicios al Estado. Del mismo modo, es misión del representante elegir buenos consejeros y designarlos por su conocimiento de la cosa pública, y éste proviene del estudio de la política. Lo que significa que ser consejero no supone necesariamente provenir de familias de alto rango, sino conocer la materia sobre la que aconsejarán al soberano.

g) Finalmente, es misión del soberano velar por que los jefes militares, que deben ser populares para ser obedecidos mejor, no lo sean más que él mismo.

Finalmente en este capítulo Hobbes deja claro que el pacto sólo es funcional en el interior de un Estado y es, por lo tanto, en ese territorio donde tiene vigencia plena y validez. Esto quiere decir que no existe el pacto entre las naciones, sino que entre ellas está presente la ley de la naturaleza. La filosofía política de Hobbes tiene valor en el momento constitutivo del Estado-Nación y en su vigencia según la regla del uno por uno, pero sus principios no pueden ser trasladados sin más al derecho internacional, ya que la ley de la naciones y la ley de la naturaleza son una y la misma cosa.<sup>96</sup>

Cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de

<sup>96</sup> ( ...)the Law of Nations, and the Law of Nature, I need not say any thing (...) because the Law of Nations and the Law of Nature, is the same thing.

(...) no tengo necesidad de hablar de la ley de las Naciones y de la ley de la Naturaleza, (...) porque ambas son la misma cosa. Hobbes, T.; Op. cit., p. 394.



su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo. Se refiere a la relación entre un soberano y otro que deben acatar la ley comúnmente denominada *ley de las naciones*. Si, como antes expresó, la ley de las naciones y la ley natural son la misma cosa, resulta claro que cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo.

La misma ley que dicta a los hombres que carecen de una gobernación civil lo que deben hacer y lo que deben evitar uno respecto del otro, señala análogos dictados a los Estados, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas. Por consiguiente, no existe tribunal de justicia natural sino en la conciencia, en la cual no reina el hombre, sino Dios, cuyas leyes son *naturales*.

Esta es la diferencia entre guerra civil y guerra contra enemigos extranjeros. Entre los Estados sigue vigente el estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos.

En este punto es importante tener presente a la filósofa contemporánea Hannah Arendt que relaciona poder y autoridad y también los diferencia. Pregunta qué es la autoridad y, al igual que Hobbes, la relaciona con el sustantivo autor. Y, así como para Hobbes, el autor o la autoridad tiene el derecho de realizar alguna acción, del mismo modo para Arendt, el concepto de autor está ligado con la acción de concebir y transformar la realidad, es decir, que toda acción de un sujeto autorizado supone también un conocimiento o un saber. Pero Arendt distingue saber de poder, en el sentido de que, en muchos casos, el poder político ha olvidado su lugar de representación de una autoridad o soberanía del pueblo, y actúa como dominio. Ese poder descuida la distinción hobbesiana entre poder sobre las cosas y poder sobre las personas, trata a las personas como cosas, y éste es el drama que Arendt describe como el rasgo de todo el siglo XX, fundamentalmente en las democracias masivas. Este peligro de asimilación del concepto de soberanía y autoridad al concepto de dominio da por resultado el totalitarismo



que enuncia Arendt. Y es por este razonamiento que la filósofa afirma que la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. Así el gran esfuerzo de Hobbes por distinguir entre dominio y soberanía, y las distinciones que realiza alrededor de los conceptos de autor y de actor, se han perdido en nuestro siglo tanto en los regímenes totalitarios, como en las experiencias del terrorismo de Estado.<sup>97</sup>

<sup>97</sup>Cfr. Arendt, H.; *Los orígenes del totalitarismo*.

**Tercera parte**

**Algunas lecturas de Hobbes**

## ***Soberanía y propiedad. Locke vs. Hobbes***

Para justificar el principio de soberanía, el filósofo inglés John Locke entiende el poder como propiedad. Escribe dos tratados referidos a la naturaleza humana y al gobierno civil<sup>98</sup>. En ambos ofrece el fundamento del constitucionalismo inglés, en contra del absolutismo propiciado por Hobbes. Locke quiere establecer las bases para una Inglaterra tolerante y sin guerras religiosas, excluyendo de la tolerancia a los católicos y a los puritanos.

Su filosofía parte de la refutación al principio de las ideas innatas. Refuta asimismo la sumisión a la tradición y a la idea de consenso dado que, históricamente, éste no se da. Es necesario comprender esta posición filosófica desde un lugar político: rechaza el innatismo contra las pretensiones de Jacobo I, y el consenso, contra el Parlamento inglés. Tanto el Rey como el Parlamento son los dos poderes siempre en pugna que mantienen los males de Inglaterra y no dan soluciones. Admite que la ley natural es obligatoria y su fundamento es la voluntad divina<sup>99</sup> y rechaza el positivismo jurídico de Hobbes. La ley no puede reducirse al uso, sino que se relaciona con *lo justo*.

Respecto de lo público y lo privado, y de la discusión vigente en ese momento sobre la primacía de la Iglesia o del Estado, Locke apela a la prudencia y propone la preeminencia del Estado en la regulación de las cosas indiferentes, pero en las cuestiones religiosas no puede imponerse nada a la conciencia de los hombres. Afirma que esa virtud -la prudencia- es la que posibilita hablar de la libertad de la conciencia a la vez que del orden público, aunque

<sup>98</sup> Cf. Locke, John; *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*.

<sup>99</sup> El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente y sabio Hacedor, (...) todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a El le plazca, y no a otro. Locke, J.; *Op. cit.*, p. 38



es necesario mantener la división entre lo privado, interno, y lo público o externo.

Junto a la ley divina y a la ley civil, Locke propone la *opinión pública*, que se forma independientemente del gobierno y cuya sede es la sociedad civil. La opinión pública surge del juicio moral y, a la vez, lo establece. Lo moral se impone sobre lo político: es ésta la primera fundamentación filosófica del liberalismo. Dado que para esta tesis, lo importante es la confrontación con la filosofía de Hobbes, aquí se comparan algunos conceptos de ambos. Si Hobbes ve en la propiedad una graciosa concesión del soberano, Locke propicia la libertad económica y otorga primacía al mercado sobre el estado, al fundar la propiedad en el derecho natural.<sup>100</sup>

Discute asimismo con Hobbes respecto del absolutismo de la soberanía. Si el poder es absoluto, es despótico. Si el soberano está más allá de la ley, entonces se reitera el estado de guerra que Hobbes quería superar, pues los súbditos no tienen instancia jurídica a la que apelar. El poder despótico es antipolítico. Pero la discusión parte del origen mismo acerca de qué entiende cada uno por estado de naturaleza.

El pensamiento filosófico y político más representativo de John Locke se encuentra en el Segundo Tratado.<sup>101</sup> En éste aborda el tema del poder y distingue tres formas del mismo: el político, el familiar y el del propietario. El primero es el poder que tienen los magistrados sobre los súbditos, el segundo es el poder del *pater familiae* y el tercero es el poder del señor sobre sus propiedades y esclavos.

El poder político es claramente definido cuando se trata del fin que le compete: resguardar la propiedad. ¿Cómo lo hace? Mediante el derecho de hacer las leyes y la administración de justicia. Sin

<sup>100</sup> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. Locke, J.; *Op. cit.*, pp 56-57.

<sup>101</sup> Locke, J.; *Op. cit.*, pp.96-97.

embargo, esta última función se superpone a la denominada inviolabilidad de la propiedad, ya que ésta es un derecho natural. Así, muchas veces -y esto repercute en la famosa división de poderes y en sus funciones- el poder político ve menguada su esfera de acción legislativa. En este tema Locke afirma la santidad del derecho privado, una cuestión central del constitucionalismo medieval, que él recupera.

Pero la novedad que Locke introduce es esencial. En el Medioevo y mucho antes, pensado por Séneca, la propiedad es una y trina con la propiedad de la vida, de la libertad y de los bienes. Locke innova y aplica un concepto restringido, no al de propiedad sino al de propietario. Según la tradición del feudalismo, sobre un mismo bien podía haber varios titulares, varios propietarios.

Para Locke *la propiedad es exclusiva del que la trabaja*. \* Esta es la discusión entre la aristocracia terrateniente y la burguesía mercantilista. El trabajo es el valor agregado a la cosa, y ese valor otorga derecho. El valor ya no es sólo de la tierra, sino que surge de la ecuación que, como resultado del valor agregado del trabajo, del trabajo acumulado, se convierte en dinero. El derecho de propiedad en la circulación del dinero, rompe con los límites tradicionales de la propiedad considerada estáticamente, porque, al contrario que la tierra, permite acumular propiedad. Por eso rechaza el derecho a la herencia, ya que moralmente la acumulación es mala. Si bien Locke funda la nueva perspectiva individualista de la propiedad, al atribuir al trabajo la transformación de la naturaleza, recuerda el mandato bíblico del hombre como señor de la misma.

En las discusiones partidarias, favorece al partido *Whig* (liberal)

\* (...) Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. (...) Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás. Locke, J.; *Op. cit.*, pp 56-57.



contra el *Torie* (conservador) dándole un fundamento institucional al concepto de propiedad, ni divino ni absoluto.

Hay en Locke huellas de la tradición hobbesiana, cuando afirma que el deseo de posesión en el hombre no conoce ningún límite. Sin embargo, apela a la capacidad de la razón para introducir la noción de gobierno civil. En todo caso el pasaje del estado de naturaleza al estado de civilidad se opera a partir de una distinción respecto de quiénes son propietarios y quiénes no lo son. La soberanía emana de un Estado que se constituye a través de la legitimación de la propiedad o, dicho de otro modo, ella es el poder de la propiedad.

Al nacer el hombre (...) con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza tiene el poder de proteger su propiedad, es decir su vida, su libertad y sus bienes, (...) también el de juzgar y castigar las infracciones de la ley que sean cometidas por otros. (...) Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad, (...) única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad. (...) Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho. (...) Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil.<sup>102</sup>

Así, para Locke, los propietarios, siguiendo el curso de la razón, realizan el pasaje a un Estado en el que impera la ley y, por lo tanto, son sujetos de la ley, mientras que en ese mismo acto se produce la exclusión de quienes no son propietarios, que deben

<sup>102</sup> Locke, J.; *Op. cit.*, pp 102-103.



obedecer la ley, sin poder legislar.

Propiedad y Estado forman la trama de la teoría de Locke, a partir de la cual formula su concepción del Estado constitucional. El filósofo entiende que el derecho corresponde a quienes son poseedores de la tierra. El problema que se le plantea es el de cómo resolver el pasaje de la igualdad del estado de naturaleza a la desigualdad que supone el Estado y el derecho basados en la propiedad. Para Locke este pasaje se realiza adjudicándole legitimidad a la propiedad privada, cuyo valor agregado se compone de trabajo y razón, lo que la hace superior a la propiedad común. Esto significa que en el estado de naturaleza la igualdad es pre-reflexiva y que no hay en él ninguna distancia entre el deseo y el bien. Tampoco se le agrega trabajo a la naturaleza. En este estado hay una identificación entre deseo y bien que supone una igualdad sin reflexión ni reproducción de los bienes. En el mito del estado de naturaleza se identifica la relación con los otros como enemistad latente o manifiesta que conduce inevitablemente a la guerra permanente. Sólo quienes, por un acto de la voluntad, se apropian de la tierra mediante el trabajo manual e intelectual, convirtiéndose de este modo en propietarios, serán quienes definan también los límites del deseo y estarán en condiciones de definir un Estado constituyente.

El gran aporte de Locke a la teoría política es el principio de propiedad restringido. Según el derecho medieval, sobre un mismo bien podían existir diversas formas de propiedad. Introduce la exclusividad de un único propietario para un solo bien. Y modifica también el sentido del término propiedad, que según él, no reside tanto en el tener como en el hacer. Esta es la discusión entre los terratenientes y el mercantilismo. Locke da argumentos a los burgueses cuando subraya el valor agregado que el trabajo, el hacer, le da a la cosa. El derecho basado en la tenencia de la tierra, se transforma en otro basado en el trabajo y la modificación de la naturaleza.

Realiza también un aporte a la concepción filosófico-antropológi-

ca, por la que el hombre transforma a la naturaleza y se transforma a sí mismo a través del trabajo.

Al contrario de Hobbes, que afirma que la propiedad es una concesión del príncipe, en Locke la separación entre lo público y lo privado no requiere del soberano ni depende de él, ya que la propiedad está fundada en el derecho natural. Exige la no intervención del gobierno en los asuntos del mercado. La propiedad resulta entonces una construcción artificial, que se produce como efecto de la voluntad y de la reflexión, legitimando de ese modo el fundamento mismo del pensamiento político liberal. Pero que sea artificial no significa que sea contranatural. El trabajo aparece como la forma de apropiación de la tierra en la relación hombre-naturaleza, que funda el derecho de propiedad. La propiedad es, en este sentido, una adquisición del individuo quien, a partir de ese acto, deviene propietario. El trabajo otorga derechos. Según este modelo teórico, el trabajo, entendido como apropiación de los bienes por parte de un sujeto libre, constituye un punto de superación de la monarquía. Ésta favorece las inequidades de unos contra otros, pero todos dependen de un poder exterior; en cambio el trabajo, convertido en capital, es puesto por Locke como resultado de una libertad inmanente del individuo, que ahora necesita legitimar su propiedad con otra figura diferente a la de la monarquía, a saber, la del gobierno civil.

También en contra de Hobbes, afirma que el poder absoluto es despótico y mantiene el estado de guerra entre los súbditos y el soberano, porque éste es *legibus solutus*, es decir que está por encima de la ley, por lo que los ciudadanos no tienen dónde reclamar justicia.

Por eso vuelve una y otra vez su mirada al estado de naturaleza, que es de libertad, independencia e igualdad entre los hombres. La dificultad de este estado no es la misma que planteaba Hobbes. Para Locke el problema consiste en que los hombres son jueces en sus propios litigios, y ser juez y parte supone la posibilidad de un conflicto que hace precaria y frágil la vida del hombre en ese



estado. Nuevamente, discutiendo con Hobbes, el estado de naturaleza no es idéntico al estado de guerra.

Locke parte de un principio antropológico contrario al hobbesiano, dado que refuta la afirmación del filósofo del *Leviathan*, acerca de que el egoísmo sea el *pathos* constitutivo de lo humano.

Por otra parte, la soberanía deja de estar fundada en Dios y en la monarquía y pasa a pensarse como un principio de razón, que constituye un orden estrictamente humano. Para ello Locke aporta a la teoría del Estado su concepción parlamentarista.

El poder de los propietarios no es idéntico al poder del monarca; es necesario independizar los poderes y, en ese sentido, insiste en la importancia del legislativo o parlamentario, sede de los intereses de los propietarios o burgueses.

De esta manera surge el fundamento jurídico y filosófico del Estado constitucional moderno.

Una concepción del Estado que debilita el modelo del poder monárquico-teológico a favor del poder burgués, con la misma lógica de la filosofía y de la ciencia modernas, *poner al hombre como sujeto autónomo de todas sus acciones*.

Locke lucha contra la monarquía absoluta, que no duda en llevar a la guerra a sus pueblos durante décadas, y propone resolver los problemas del despotismo según una lógica política que concibe al propietario como soberano de sí y al Estado parlamentario como el garante de dicha soberanía.<sup>103</sup>

La finalidad de la filosofía de Locke es, al igual que la de Hobbes, la paz.

Su teoría es constitucionalista y su mayor logro, en la discusión con el poder real, es la legitimación de un poder que representa otra voluntad, diversa de la del monarca. Esa voluntad es la de la

<sup>103</sup> (...) Como la forma de gobierno depende de dónde se deposite el poder supremo, que es el legislativo (pues es imposible concebir que un poder inferior prescriba lo que debe hacer otro superior, y no hay poder más alto que el de dictar leyes), el tipo de Estado dependerá de dónde se deposite el poder de legislar. Locke, J.; *Op.Cit.*, p. 139.



burguesía, ese poder es el parlamento.<sup>104</sup>

La soberanía del Estado con división de poderes es pensada contrariamente al modelo de Hobbes. Locke entiende que si la soberanía es absoluta, como en la monarquía no parlamentaria, la libertad individual queda reducida al agradecimiento por la seguridad. Aparece en este momento el fundamento del derecho constitucional público y la conceptualización de la libertad como inherente al principio de soberanía. Se trata de una libertad que reconoce dos momentos: el primero es el deliberativo, propio de las discusiones y cruces de los diversos intereses que están representados en el parlamento, y el segundo momento es el de la constitución definitiva de la ley, de las leyes.

La filosofía política de Locke es retomada con la teoría de la separación de los poderes enunciada por Montesquieu<sup>105</sup>. También Francia conoció el despotismo de una monarquía absoluta. Sin pensar en una revolución, Montesquieu desarrolla el concepto de libertad según las condiciones de posibilidad de su contexto. ¿Cómo lograr la libertad política? Es la pregunta fundamental de este pensador. Su respuesta es que la ley surge de la libertad. El principio fundante de la libertad será también un principio constitutivo que posibilite y a la vez garantice la libertad del pueblo. La ley fundamental, la constitución, debe ser tal que represente al pueblo, que contemple, en la estructura del Estado, un cuerpo de representación del poder popular, llamado poder legislativo.

La constitución será la norma máxima de relación de los poderes;

<sup>104</sup> En todos los casos, mientras el gobierno subsista, el poder supremo será el legislativo; pues aquel que dicta leyes a otro debe necesariamente ser superior a éste. Y como el poder legislativo no lo es tal sino por el derecho que tiene de hacer leyes para todas las secciones de la sociedad y para cada miembro de ésta, prescribiendo reglas para sus acciones y dando poder de ejecución cuando las reglas no son respetadas, el poder legislativo ha de ser el supremo; y todos los demás poderes que residan en cualquier parte o miembro de la sociedad, derivan de él y están subordinados a él. Locke, J.; *Op. cit.*, p. 155.

<sup>105</sup> Cfr. Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède et de; *El espíritu de las leyes*. Passim.

a través de ella se organizará el Estado y se distribuirán los poderes propios de cada uno.

El constitucionalismo se presenta como la contención al absolutismo. En esta doctrina, el poder del Estado o del rey no es absoluto. El ejecutivo deberá articularse con el legislativo, y esta articulación, que es constitutiva de la soberanía moderna, es también constitutiva de la libertad política.

Montesquieu dice que el objeto de la constitución y de las leyes es asignar al soberano una legitimidad propia, pero no totalizante. Un Estado libre y soberano será aquel que, a través de su constitución, se funde en la soberanía de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. En este caso *soberanía* alude a la autonomía de los cuerpos y a sus fronteras interiores. Así se resguarda la de quienes hacen las leyes y de quienes las aplican, que pertenecen a cuerpos diferentes: el legislativo y el judicial. La soberanía es constitucional y su condición de posibilidad radica en el equilibrio de los tres poderes. El principio o el concepto de soberanía resulta, así, un principio regulador.

En el autor francés la constitución es una condición del Estado soberano, necesaria pero no suficiente.

Para que un pueblo sea verdaderamente libre y soberano no sólo es necesario que tenga una constitución, sino que el espíritu general de su pueblo la haya concebido. Una constitución no surge de la voluntad de un filósofo o de un soberano individualmente, sino de la historia y de la trayectoria de los pueblos que estiman la libertad como un valor.

Para Montesquieu la libertad está ligada a un espíritu comunitario, y la constitución es el resultado deseable de dicho espíritu. Una vez dictada, ella produce efectos de verdad y de libertad en el pueblo. Podría pensarse que la noción misma de pueblo depende de la noción o del principio de constitución de una nación.



## El contrato social

En 1762 Jean Jacques Rousseau refuta la teoría del espíritu de las leyes<sup>106</sup> ya que, razona, si la ley es la declaración de la voluntad general, entonces aún el Estado no existe. Refuta tanto a Hobbes como a Locke y a Montesquieu, fundamentalmente porque *rechaza el concepto de representación como mediación entre el pueblo y el ejercicio efectivo del poder, porque entiende que la representación es ella misma una usurpación de la soberanía*. La fuerte y ya clásica diferencia con el autor del Leviathan radica en la inversión conceptual respecto de qué significan estado natural y estado social. Rousseau no subestima el valor de la sociedad en la formación del hombre, pero es partidario del estado natural porque es en el que todos los hombres podrían ser menos malos y más felices.<sup>107/</sup> El estado social, promotor del egoísmo, hace que cada uno saque ventaja de la desgracia ajena. La guerra es resultado del estado social y, en ese aspecto, Rousseau entiende que Hobbes se equivocó al identificarla con el estado de naturaleza. Pero el remedio no es - y nunca lo propuso así el autor del Contrato -, volver al estado natural. Ese no es ni puede ser el remedio, ya que el llamado estado de naturaleza es una elaboración intelectual; además no se puede desandar la historia.<sup>108</sup> Una clave importante para comprender su filosofía es la distinción que realiza entre individuo y ciudadano. La tesis de Rousseau es asimilar el estado de naturaleza al concepto de

<sup>106</sup> Rousseau, Jean Jacques; *Del Contrato social*, p.9.

<sup>107</sup> El hombre ha nacido libre, y por dondequiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? (...) yo diría: mientras un pueblo esté obligado a obedecer y obedezca, hace bien; tan pronto como pueda sacudir el yugo y lo sacuda, hace aún mejor; porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que se la arrebató, o tiene razón al recuperarla, o no la tenían al quitársela. Rousseau, J.; *Op. cit.*, p.10.

\* Cabe recordar que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, toma esta definición en su primer artículo, al afirmar que «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos».

<sup>108</sup> Cf. Todorov, T.; *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*.



*hombre* (individuo) y el estado social al de *ciudadano*. Ambos pertenecen a esferas autónomas y el error de los filósofos es confundirlas. El hombre tiende por naturaleza a la unidad, y, en razón de no poder lograrla, porque estas esferas permanecerán siempre separadas, la desdicha lo acompañará. Anticipa el planteo kantiano al pensar lo humano como un campo de relaciones antagónicas: *insociable sociabilidad*.

En Hobbes lo que empuja al pacto es el terror. Y el Estado moderno, si bien no lo elimina, hace de él su fundamento y, paradójicamente, el fundamento de la paz. Rousseau está muy cerca de Hobbes en su concepción antropológica, aunque vulgarmente se los enfrente. Para el primero, el hombre nace débil, desnudo y sometido a todas las miserias de la vida, a sus males, dolores y necesidades: la finitud y la falta aparecen en la obra de Rousseau como lo constitutivo de lo humano.<sup>109</sup>

El origen de la vida humana es fallido y así permanecerá, sin que la representación sea la solución a la falta (el mal) originaria.

¿Cómo vivir juntos, entonces? El modelo más antiguo de convivencia entre los hombres es la familia.<sup>110</sup>

Niega Rousseau que el acto de representar y quien lo ejerce tengan la virtud de comprender al pueblo y de realizar su voluntad. Por el doble motivo de que el ejercicio de su poder se inviste de intereses propios, y porque la representación no es una modalidad apta para que el pueblo manifieste su poder. Entiende también que el absolutismo de Hobbes resulta de la lógica sofística del autor, que aliena la representación. En tanto Rousseau define al pueblo como sede inalienable del poder soberano. La teoría de la representación su-

<sup>109</sup> Para profundizar en las semejanzas y diferencias entre estos filósofos, cf. Espósito, Roberto; *Communitas. Origine et destin de la communauté*.

<sup>110</sup> La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. (...) Por tanto, la familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Rousseau, J.; *Del contrato social*, p.11.

pone para Rousseau pensar un origen absolutista y despótico de la soberanía. Tampoco le resulta plausible la teoría constitucional en tanto el concepto de representación resulta peligroso para la libertad. Rousseau afirma que la representación es condenable, y que ella es una corrupción de la idea de soberanía. La soberanía reside en el pueblo, él es su titular. Contra la representación, afirma la *voluntad general*.<sup>111</sup>

Crear un cuerpo legislativo que pretenda representar al pueblo es quitarle a éste el poder soberano. La libertad mencionada en los modelos de representación política, no es tal.

Rousseau entiende que se crea una confusión ligada con la puja de intereses, tanto públicos como privados.

Si el parlamento se define como el Tercer Estado, significa que la libertad del pueblo ocupa un tercer lugar, después del primer Estado y del segundo, es decir, detrás de la monarquía y del clero. Por eso se formula otra pregunta, libertad, ¿de quién? Rousseau afirma que el origen del Estado es feudal, es decir, estamental. Lo único que le agrega el Estado representativo a una situación de inequidad es la incorporación de la figura del pueblo a través del poder legislativo o parlamento. En ese sentido lo que aparecía en Montesquieu como una conquista no es sino una creación hipócrita que posibilita el sometimiento del pueblo bajo la máscara de la representación.

Por lo tanto, ni la monarquía tradicional al modo de la propuesta hobbesiana, ni el constitucionalismo parlamentario solucionan el problema de la soberanía.

Rousseau afirma que la soberanía es la voluntad general, que es

<sup>111</sup> Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.

En el mismo instante, en lugar de la persona particular del contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Rousseau, J.; *Op. cit.*, p.23.



diferente de la representación tanto cuantitativa como cualitativamente.

En Rousseau, *soberano* es un "cuerpo" o un todo, que tiene existencia cuando el pueblo está reunido.

La voluntad general no es ni la sumatoria de la voluntad de todos, ni la representación de una supuesta voluntad popular, sino una voluntad única, la voluntad de un sujeto que Rousseau denomina pueblo. El pueblo es considerado un yo moral colectivo y, en ese sentido, afirma que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general y nunca puede alienarse, siendo el soberano un ser colectivo que no tiene necesidad de representación. El soberano es el todo. Puede transmitirse el poder, pero jamás la voluntad; la soberanía está constituida por esa voluntad. No requiere de ninguna garantía respecto de los súbditos.

La corrupción de la voluntad original o de la voluntad del pueblo se da en el modelo de la representación, por el hiato que se produce, en el modelo de Hobbes, entre el pueblo y el soberano.<sup>112</sup>

Tanto en Montesquieu como en Locke, la representación queda del lado del interés particular, privado. En el ginebrino, en cambio, la voluntad general, que no es otra cosa que el pensamiento del pueblo cuando se piensa como comunidad, siempre enuncia la cosa pública. La soberanía del pueblo es su propia voluntad. Si esta voluntad se delega, se representa, entonces se aliena y se disuelve al punto de destruir la soberanía popular. En este punto, la acción

<sup>112</sup> En somme, ce que Rousseau conteste à Hobbes, ce n'est pas (...) le caractère «insociable», et même résolument conflictuel, qu'il attribue à l'état de nature, mais bien plutôt le fait qu'il conçoit cette insociabilité comme étant déjà une forme sociale, aussi négative soit-elle, une forme n'étant donc pas véritablement naturelle.

En suma, lo que Rousseau rechaza de Hobbes no es (...) el carácter insociable y decididamente conflictivo que atribuye al estado de naturaleza, sino más bien el hecho de que conciba esta insociabilidad como siendo ya una forma social, por negativa que fuera una forma que no es, por lo tanto, verdaderamente natural. Esposito, R.; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, p.63.



individual, que debe ser pensada desde el interés general, está fundada en el amor a la patria, en el patriotismo.<sup>113</sup>

La tarea inalienable del Estado es educar a los ciudadanos. El deber de los ciudadanos es el de ser educados en el patriotismo. La educación por ello debe ser pública y debe ser una política de estado.

### ***El principio de autoridad ilustrada***

Fue Kant quien propuso al hombre del siglo XVIII despojarse de la tutela de la autoridad, eclesial, para pensar por sí mismo. *Sapere aude!* "¡Atrévete a saber!" es la exhortación con la que comienza su célebre artículo *Qué es la Ilustración*.<sup>114</sup> La búsqueda de la verdad y de la justicia debe ser realizada para Kant dentro de los límites de nuestra razón. Va de suyo que esta autonomía del hombre moderno lo exime de ubicar la responsabilidad de sus actos morales en un Otro trascendente, y lo apega a que sea el individuo y su conciencia quien deba dar cuenta de los mismos. Kant se desprende de todas las éticas anteriores, que son materiales, aunque algunas se refieran a bienes, como en el utilitarismo, o a valores.

Se entiende material como opuesto a formal. La ética kantiana es formal. No clasifica ni bienes ni valores, no identifica acciones buenas o malas, no señala un decálogo ético. Enuncia un principio universal, forma vacía de cualquier contenido moral. Este princi-

<sup>113</sup> El fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes. Rousseau, J.; *Del contrato social*, p. 26.

<sup>114</sup> Kant, Immanuel; *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.

pio, conocido como *imperativo categórico*, dice: obra de tal manera que el principio de tu acción pueda ser elevado a norma universal. Kant describe al individuo en los límites de una conciencia que debe asumir la responsabilidad de sus actos. Y entiende que el mal no debe pensarse ni como el estado de naturaleza ni como el estado civil. Si el individuo no asume la mayoría de edad y queda sujetado irreflexivamente a la autoridad, sea ésta religiosa o política, la libertad no se ejerce: el mal sería el individuo autómatas. Todo aquello que atente contra la conciencia individual es visto como amenaza para ella.

Pero, sin que el propio autor haya medido las consecuencias políticas de su imperativo, plantea su corolario, que queda expresado en el principio, la libertad del individuo y su pensamiento tienen que ser públicos, más precisamente, escritos.

Para el siglo XVIII la escritura y los salones literarios representan la forma de hacer público, de dar a conocer la opinión individual. De este modo, sin dejar de resaltar la figura del individuo, el principio de publicidad saca a la conciencia de su privacidad y la expone al juicio de los otros.

Kant separa el derecho privado, que es el derecho natural *a-priori*, del derecho positivo o público, que se constituye una vez constituido el Estado y es, por lo tanto, *a-posteriori*. Distingue el derecho privado del público y le otorga diferentes condiciones.<sup>115</sup> Sin embargo, afirma que el estado de naturaleza es un estado jurídico, aunque transitorio, mientras que el estado civil es un estado jurídico perentorio, porque en él pueden asegurarse ambos derechos, en tanto existe un poder común.

Otro de sus aportes es la teoría de una *paz perpetua*.<sup>116</sup> Reconociendo en la teoría del contrato social el gran aporte del siglo XVII, reitera muchas de las tesis de Hobbes y de Rousseau y, aun-

<sup>115</sup> Cf. Fernandez Santillán, José F.; *Locke y Kant, Ensayos de filosofía política*, p. 60.

<sup>116</sup> Cf. Kant, I.; *La paz perpetua*.



que se lo vincula más a este último, es evidente que reconoce y avala algunas de las propuestas del filósofo inglés. Afirma Kant:

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza – *status naturalis*–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser «instaurado»; (...) y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que sólo en el estado «civil» puede acontecer–, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.<sup>117</sup>

Una vez que la paz interior es posible, queda por resolver la paz inter-nacional. En el segundo artículo definitivo de la paz perpetua, titulado *El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*, Kant sostiene que:

(...) Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una sociedad de naciones, la cual (...) no debería ser un Estado de naciones.<sup>118</sup>

Esta pequeña obra de Kant, escrita en 1795, es el fundamento filosófico de organismos internacionales creados después de las grandes guerras del siglo XX, que sucedieron más de un siglo después, como resulta obvio, como la Sociedad de las Naciones y, posteriormente, las Naciones Unidas.

Aunque excede en mucho este trabajo, habría que dejar planteado que, después de la segunda guerra del Golfo, estos organismos

<sup>117</sup> Kant, I.; *Op. cit.*, p. 101.

<sup>118</sup> Kant, I.; *Op. cit.* p. 108.



internacionales están cuestionados en su papel de ser garantes de la paz mundial: si un Estado, Estados Unidos de América, invade a otro sin tener en cuenta las resoluciones de organismos de los que es signatario, la desigualdad del poder de los Estados es manifiesta. Este es un obstáculo constitutivo, que ya Hobbes había previsto. El pacto entre individuos libres e iguales no puede contemplar el pacto entre Estados.

## ***Influencia contemporánea de Hobbes***

Es importante tener en cuenta que, si bien Hobbes apela a la Historia, no sólo a la de su tiempo, sus teorías no son históricas, sino estrictamente filosóficas. Es decir que el hecho es interpretado por principios lógicos, éticos o físicos.

La elección de Hobbes radica en que su teoría sigue vigente, aún cuando fue formulada en pleno siglo XVII. Esta vigencia se refleja en autores contemporáneos, como Carl Schmitt y Norberto Bobbio que, desde perspectivas ideológicas encontradas, explican los alcances del pensamiento hobbesiano en la Modernidad tardía.

## ***Hobbes en los textos de Schmitt***

Toda la obra del jurista alemán del siglo XX, Carl Schmitt, está atravesada e inspirada por la filosofía de Hobbes. La importancia de este autor es doble: permite revisar contemporáneamente la filosofía política del eminente inglés y, además, muestra la actualidad de los problemas de la filosofía política. Podrían distinguirse dos momentos en los que Schmitt aborda la obra hobbesiana, bajo perspectivas diversas: el primero comienza con *La dictadura*, de 1921, y abarca hasta *El concepto de lo político* que se publica en 1932. Se resalta en esas obras de Schmitt la apuesta a pensar en Hobbes como el primer gran decisionista. Y a teorizar acerca de

una soberanía constituyente, dado que el orden jurídico que establece el soberano sale de la nada, es decir del caos de la guerra civil, que disuelve la vida. El pasaje del caos al orden es propio de Dios. Dios es Creador. Su soberanía es dictar la ley *ex nihilo*. La fuerza de la ley proviene de la voluntad del soberano, el *Dios* mortal dicta, crea la ley, que se convierte en causa de la paz entre los hombres.

Tal como lo explica Carl Schmitt en su obra *La dictadura*, citando un enunciado del cap. 26 del *Leviathan: Auctoritas, non Veritas facit Legem*.<sup>119</sup> La ley no está en relación con la verdad ni con un orden previo de deber-ser, sino que es un mandato de quien tiene el poder de decidir las acciones de los súbditos. Schmitt entiende que el soberano de Hobbes, para terminar con la lucha de todos contra todos e impedir que los hombres regresen a ella, dicta la ley por necesidad conceptual, es decir, por el sencillo razonamiento de que está en juego el interés del Estado, la convivencia de los hombres y la paz.

El soberano surge del acto de constitución del poder absoluto que realiza el pueblo y por el que lo delega absolutamente.

El soberano decide, en términos de Schmitt, sobre lo justo y lo injusto, lo bueno o lo malo, lo que es de cada uno y hasta sobre el honor de los ciudadanos.

Ante él todos son iguales, súbditos, por eso no hay división entre público y privado y, menos aún, conciencia privada a la que haya que obedecer por encima de la ley del Estado. Ni el dogma ni la ética universal serán ya soberanos, sino el Leviathan, el dios civil. En estos términos y siguiendo el mismo texto citado es que Schmitt compara el poder absoluto del Estado tal como lo enuncia Hobbes con la dictadura soberana en el sistema de los Césares, cuyo fundamento, dice, es una delegación absoluta.<sup>120</sup> Así se comprende la diferencia entre guerra civil y guerra. Entre los Estados

<sup>119</sup> Schmitt, Carl; *La dictadura*, p. 53.

<sup>120</sup> Schmitt, Carl; *Op. cit.*, p. 54.



sigue vigente el estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos.

Otra obra, que en su mismo título define el interés de Schmitt por Hobbes, lleva el título de *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*<sup>121</sup>. Hay aquí un especial análisis que establece la demarcación teórica de ambas concepciones. Schmitt entiende que, en la solución propuesta por Hobbes para lograr la paz anhelada, está latente el fracaso de la misma. Hobbes no previó las consecuencias de haber humanizado al monstruo bíblico.

La fortaleza del planteo de Hobbes es, según Schmitt, también su debilidad. La pretensión de unificar el poder espiritual y el poder temporal en un poder único y centralizado tuvo dos consecuencias, que influyen hasta el siglo XX, alejarnos de la guerra civil, es decir, lograr la paz. Pero también, consecuencia no deseada, hacer del Estado no un Gran Hombre, sino una *gran máquina*.

La preocupación central de este jurista es su propia época, la Alemania de las primeras décadas del siglo XX, época que denominaba *era de las neutralizaciones*<sup>122</sup>. Como mito, el Leviathan no ha sido superado en la figuración de un poder terrenal que es superior al eclesiástico y, por lo tanto, lo somete. Este es el punto de inflexión o de ruptura, propio de la Modernidad. Pero es también la Modernidad y su forma de lo político la que imprime una lectura materialista y mecanicista del poder. Frente a esta "desviación" en un racionalismo tecnificado y aparentemente neutralizador del conflicto, que pretende una verdad objetiva abstrayéndose de las condiciones específicas del devenir político, Schmitt quiere recuperar el elemento personalista del poder.

Para este propósito se detiene en el concepto de representación, entendido como la personalización del ejercicio del poder. Lo revisa y lo saca del marco técnico-procedimental que subsume lo polí-

<sup>121</sup> Schmitt, Carl; *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*.

<sup>122</sup> Schmitt, Carl; *El concepto de lo político*, passim.



tico a lo administrativo. La *Repräsentation* no significa delegación de intereses particulares, sino la imagen o ideal de aquel que personifica la unidad política, que, en el pensamiento schmittiano, es la persona soberano-representativa. Busca en Hobbes la imagen del Soberano-Estado como alma del gran hombre. Según Schmitt, la filosofía política de Hobbes entiende la soberanía en la conjunción entre la representación de la unidad política y del ejercicio del poder soberano. Y justifica a través de éste, la legitimidad del poder político del sujeto soberano en sus decisiones y en sus actos, guiados por su voluntad. Dicha legitimidad, manifestada como decisión y voluntad, no es reductible a ninguna legalidad ni a ningún procedimiento: es la figura de la persona soberana la condición de posibilidad de que la multitud se reconozca y sea reconocida como una unidad o cuerpo político.

Sin embargo, no se le escapa al autor que las tensiones conflictivas entre el decisionismo y el mecanicismo están presentes en el *Leviathan*, siendo el propio Hobbes quien ha arriesgado el personalismo al pensar el Estado como máquina. Aunque el filósofo inglés entiende la soberanía como el *alma* del Estado, Schmitt afirma que se descuida el poder que se manifiesta en los actos de decisión política cuando la máquina estatal se enfrenta a imprevistos en los que el procedimiento no basta, como tampoco basta la legalidad ya instituida. Esta forma del vitalismo hace que Schmitt lea el *Leviathan* críticamente: elogio del poder absoluto del soberano y puesta en cuestión del Estado-máquina administrador.

Otra fuerte crítica reside en señalar que aquello que Hobbes pone como principio de la soberanía, a saber, la separación entre lo público y lo privado, es el origen –siempre según Schmitt– de la debilidad del Estado y el germen de su disolución. Esta distinción interno-externo, que alude a lo privado y a lo público, a la sociedad y al Estado, es mencionada como el lugar teórico que dará lugar a las tendencias individualistas y despolitizadoras, crecientes a partir del siglo XVII, pero que, paradójicamente, ya están presentes en *El Leviathan*. La teoría del Estado de Hobbes resulta

ser así la primera sistematización del individualismo.<sup>123</sup>

Para Schmitt es necesario distinguir la *Repräsentation* entendida como figura o alma del Estado que en el escenario público personifica la voluntad del pueblo y la unifica en la suya propia, del denominado *principio representativo*, en la medida en que se alude a la voluntad de individuos delegada a través del voto.

Vía por la que el Estado deja de ser idéntico al Soberano y se convierte en la representación técnico-procedimental de intereses particulares. Así, lo político cae en una esfera que deja de ser pública, para entrar en el espacio de pugna de intereses privados. Y queda reducido a la apariencia de una soberanía, cuando en realidad representa los intereses del poder económico.

Nuevamente Schmitt recurre a Hobbes: todavía está presente en él el concepto de *personalismo*, es decir el derecho de legitimidad del poder político del sujeto soberano establecido por su autoridad autónoma, no delegada. La titularidad de ese poder es sinónimo de su legitimidad. Y esta legitimidad no está atada ni es reducible a ninguna legalidad procedimental. Es el cuerpo del rey, su persona, la que actúa *per-se* y unifica con su sola presencia a la colectividad política. La identificación que ese monopolio de la decisión establece con los súbditos es, para Schmitt, el auténtico valor y la marca originaria del Estado moderno.

Sin embargo, el modelo teológico-político, aún en tiempos de Hobbes, está ya dividido en su unidad, tanto por la visión naturalista de lo político, que permite hablar de la máquina, es decir, de lo técnico-burocrático, como por la tajante distinción establecida entre lo público y lo privado.

Respecto de una de las mayores críticas que recibió Hobbes hasta nuestros días, a saber, su adhesión al absolutismo y su, aparente, descuido de un Estado de Derecho, Schmitt distingue. Habla de un *Estado de Derecho* en Hobbes como la forma arqueológica del Esta-

<sup>123</sup> Cf. el concepto de lo político, según la cita de Antonella Attili en el estudio introductorio a *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. pp. 2-31.



*do Constitucional de derecho.* Hobbes afirma que todo Estado es un Estado de Derecho, ya que está constituido por un pacto que le otorga todo el poder, convertido en justicia, moralidad y legalidad.

El pensamiento de Schmitt, basado en esa premisa hobbesiana, encuentra una fuerte oposición en la teoría de otro jurista alemán, cuya formación, kantiana, está ligada a un liberalismo de corte constitucional. La primera mitad del siglo XX está marcada por dos grandes guerras y los problemas que ellas han planteado en el campo del derecho. En esta perspectiva Hans Kelsen, jurista alemán neokantiano, ligado a la República de Weimar, destacó la índole normativa de la ley. Y contribuyó a idear institutos de resolución de conflictos entre las naciones. Según su posición, el derecho natural no existe, *es decir que la relación entre la ley y la moral es contingente*. Redefine el derecho positivo al enseñar que, para que una demanda sea legítima, debe estar autorizada por una norma legal, y ésta, a su vez por otra, y así por una cadena ascendente de normas. El Estado es un edificio de normas. Este edificio es funcional respecto de la unidad del sistema. Para Kelsen el Estado es la unidad legal y jurídica de una sociedad. El Estado es una sociedad dentro de la sociedad. Una sociedad para el dominio, que es legal en tanto el Estado es el sistema de gobierno que se da la propia sociedad, a través de complejos mecanismos de producción de normas, llamado *nomogénesis*. Cuando las normas son elaboradas con la participación de los ciudadanos, el sistema se llama democracia. Si el proceso de creación de las mismas deja a un lado a los sujetos de tales normas, el sistema de gobierno es autocrático. Para Kelsen el mejor sistema político es el de la democracia liberal. Siempre que se tenga en cuenta que es posible gracias a su relativismo, es decir, a la aceptación de las libertades y de las opiniones individuales, aunque, en muchos casos, porque puedan ser contradictorias, pongan en peligro a la democracia misma.

Vale la pena recordar, aunque brevemente, que, además de negar la concepción del poder político planteada en la línea Hobbes-



Schmitt, son también conocidos sus dos argumentos más fuertes en contra del marxismo: el primero ligado con su raíz hegeliana, que lo torna historicista y finalista. El segundo es el rechazo a la contradicción que el marxismo le pone a la relación entre la sociedad y el Estado, que terminará por proponer una sociedad sin Estado, una posición inconsistente desde la perspectiva kelseniana.

## **El Hobbes de Bobbio**

En su *Hobbes*<sup>124</sup> Norberto Bobbio afirma que, si bien el soberano está sometido a las leyes naturales, en tanto éstas son reglas de prudencia o normas tácitas que sólo obligan en conciencia, no se sigue de allí ninguna obligación.

Por otro lado, en el estado de naturaleza no hay súbditos ni soberano, o cualquiera puede ser cualquiera. En ese sentido, Hobbes es muy claro, pues no admite derecho consuetudinario. Para él la costumbre no constituye por sí misma la ley.

Bobbio plantea la controversia que los enemigos de Hobbes han manifestado en este punto, pero cree que fue el mismo filósofo quien la había resuelto. Apela al legalismo ético que encuentra en Hobbes, que hace derivar lo que es justo de la ley que ordena el soberano. Cita el autor italiano un parágrafo del *Leviathan*, "*Donde no existe un poder común, no existe ley, y donde no existe ley, no existe justicia*", y agrega que, para Hobbes, también en el *Leviathan*, "*la ley de la naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión*".<sup>125</sup> Pero, responde con textos de Hobbes

Hay algunos pasajes del *De Cive* donde Hobbes sostiene con mucha claridad que corresponde al soberano establecer cuál es el conjunto de las

<sup>124</sup> Bobbio, Norberto; *Thomas Hobbes*, p.55.

<sup>125</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, p. 58

leyes naturales, lo que equivale a decir que es competencia del soberano, no sólo hacer coactivas las leyes naturales sino también establecer lo que prescriben: «Las leyes de la naturaleza prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y toda clase de ofensas. Pero ha de determinarse por medio de la ley civil, y no de la natural, qué se entiende por ofensa.<sup>126</sup>

Bobbio afirma, para ilustrar la sentencia de que no toda muerte es homicidio, que Hobbes tuvo en cuenta que sólo lo es cuando se mata a personas a las que la ley civil prohíbe matar. Es inadecuado creer que el soberano esté sometido a las leyes naturales y que, por lo tanto, pueda violarlas.

Una vez admitido esto, queda el hecho de que el súbdito tiene el deber de obedecer en todo aquello que manda el soberano, con excepción de las órdenes que pongan en peligro la vida. Lo expuesto le permite afirmar a Bobbio que, si es el soberano quien define el contenido de las leyes naturales, cualquier ley civil que él disponga estará necesariamente de acuerdo con la ley natural. Si el soberano tuviera un poder limitado a la ley natural o a cualquier otro modo de límite, ya no sería soberano. Por eso para Bobbio la teoría hobbesiana del poder carece del significado de abuso de poder, ya que, si no hay límite, no hay exceso. En cambio, hay una teoría del defecto en el ejercicio del poder, ya que, si el soberano que los contratantes han instituido no los protege, tienen el derecho de buscar a otro.

Para Norberto Bobbio el capítulo XXI del *Leviathan* contiene explícitamente lo que podría llamarse una declaración de los derechos individuales, ya que el soberano no puede ordenar a un hombre, aunque justamente condenado, que se mate, hiera o mute a sí mismo o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir. Si el soberano lo obliga, ese hom-

<sup>126</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, p. 57.

bre tiene libertad para desobedecer, aunque esa libertad puede ser acrecentada o suprimida, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. Estas libertades no implican límite alguno al poder soberano porque

(...) nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano(...) <sup>127</sup>

La dificultad de esta forma de enunciar el pacto, estriba en el compromiso de no resistirse a la acción del Soberano. Este es un movimiento de negatividad, del que no deviene la obligación positiva de obedecer. En obras anteriores al *Leviathan*, Hobbes mantiene esta constitución del pacto como negatividad. No hay sinonimia alguna entre la obligación de obedecer y el no oponer resistencia. Y esto abre un hiato lógico y jurídico.\*

Sólo en *El Leviathan* se reelabora el enunciado del Pacto para salvar las dificultades de sus obras anteriores, que el mismo Hobbes conocía. Los problemas de la teoría de la no resistencia mantienen el estado de guerra que la Unión quiere solucionar dado que, al no crear obligación de parte de los súbditos, tampoco se instituye en el soberano ningún poder nuevo, que no tuviera ya en el estado de naturaleza.\*\*

Para Bobbio el cap. 19 del *Leviathan* es importante porque enumera diversas formas de gobierno por institución, en las que es el pacto, y no la fuerza, la fuente legítima de la soberanía: Son las tres formas clásicas de gobierno: monarquía, democracia y aristocracia. Hobbes expone lógicamente aquello que es de su propia inclinación o gusto. Su lógica lleva siempre implicada lo que hoy

<sup>127</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, p. 56.

\* Ver ut supra, pp. 81-82.

\*\* Ver ut supra, pp. 81- 82.



se conoce como *lógica de la preferencia*. Dado un determinado juicio de valor o preferencia respecto de algo, es posible elaborar un discurso racional de corte universal. Es en este aspecto que Norberto Bobbio afirma que uno de los logros más importantes de la obra hobbesiana es el trabajo de la lógica, a través de la cual el cuadro que construye, respecto de la soberanía, es contrario al de la escolástica y al de su época. Rompe con la primacía del estado de naturaleza y con la heteronomía del soberano respecto de Dios. Sin paz no hay progreso. La paz se logra mediante la razón, es decir, saliendo del estado de naturaleza, en el que prima la inseguridad y lo irracional. Para salir de ese estado es necesario un acuerdo entre todos y cada uno de los hombres. El acuerdo actúa como condición preliminar, al presentar el problema de la soberanía en Hobbes, en la constitución del hombre artificial, es decir del Estado.<sup>128</sup>

El acuerdo es un acto de la voluntad, por eso su *constructo*, el Estado, no es una figura natural, sino artificial, producto de la razón humana. Es necesario recordar que la época en la que vive Hobbes es la de la guerra religiosa y civil inglesa. Su mayor preocupación era contribuir a que su patria se pacificara. Solamente la razón humana puede realizar el pasaje -a través de la voluntad de acordar- del mal, la guerra, al bien, la paz.

Para que el acuerdo o contrato logre su objetivo, es decir para que a través de él se llegue a la pacificación, es necesario que cumpla con algunas condiciones, a saber:

- 1.-Tiene que ser un acuerdo entre muchos hombres, y establecido como permanente.
- 2.-Debe superar el *pactum societatis*, y establecer previamente a éste un acuerdo que cree las condiciones de seguridad de cualquier acuerdo posterior.

<sup>128</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, p. 50.

3.-Su objetivo principal es sacar al hombre de la inseguridad del estado de naturaleza y terminar con las causas reales y posibles de dicha inseguridad.

La causa fundamental de la inseguridad es la atomización del poder, que está siempre presente en el estado de naturaleza o estado pre-político, dado que en él cada uno tiene su propio poder. Por lo tanto, el acuerdo fundador del Estado tiene como objetivo fundar un poder común, con el consentimiento de todos y cada uno de los hombres que en ese acto renuncian al suyo y lo transfieren a una sola persona que lo ejercerá sobre y aun contra aquellos que la crearon, si la paz está nuevamente en riesgo. Como los individuos se obligan a obedecer a quien detente el poder, *pactum subjectionis*, o pacto de unión, Bobbio muestra la diferencia entre *pactum societatis*, el pacto social, y el *pactum subjectionis*. Mientras el primero es un acuerdo que hace de la sociedad una "sociedad de ayuda mutua", el pacto de unión establece fundamentalmente el compromiso de obediencia a quien, hombre o asamblea, se le transfiere el poder. Es este último un pacto de sumisión, según Bobbio.<sup>129</sup> Merece destacarse del pacto *subjectionis* enunciado por Hobbes que el sujeto de la enunciación es el individuo, la primera persona del singular. Emerge un Yo (que no es privativo de la filosofía hobbesiana, sino sólo un indicador del giro que la filosofía del siglo estaba realizando, sobre todo con Descartes) que se propone como sujeto del enunciado de autorización que transfiere, a un hombre o asamblea, su derecho de gobernarse a sí mismo, con la condición de que los otros hagan lo propio. Contrato que, surgido de la primera persona del singular, está enunciado según la lógica del bicondicional, esto es, que su cumplimiento depende de la fórmula *si y sólo si*, y constituye sobre sí el lazo social entre los individuos.

<sup>129</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, pp. 50 y ss.



Bobbio indica que Hobbes saca a los individuos de su condición *monádica* ubicándolos en una red que los sostiene en relación a un tercero, el soberano, y que los vincula entre sí como pares, como ciudadanos.

En el pacto social es el *populus*, es decir un conjunto de hombres que constituyen un sujeto colectivo, quien contrata con el soberano mientras que, en el pacto de unión hobbesiano aparece la figura del individuo contratante que obliga con su acto a todos y cada uno de los otros individuos a someterse al poder de un tercero que no forma parte del contrato, y que queda por afuera y por sobre los que han realizado el pacto. La constitución de este poder es soberana porque por encima de él no hay otro y porque comprende tanto el poder sobre los bienes, poder económico, como el poder coactivo, es decir el ejercicio de la fuerza. El poder político comprende la suma de ambos. En la constitución del Estado moderno se ve con claridad la primacía de lo político, tanto en relación a lo económico como en relación a una ética universalista. Si bien, tal como Bobbio lo aclara, el problema del filósofo en el siglo XVII en Inglaterra era el de la guerra civil, su propuesta de un Estado absoluto no pudo prever el totalitarismo.<sup>130</sup>

Para Bobbio, Hobbes se adelanta al siglo XVIII en la definición del *individuo* al enunciar el pacto en la primera persona del singular.

Sin embargo a pesar de la intrínseca relación existente entre los conceptos de Estado e individuo, habrá que decir definitivamente que Thomas Hobbes es el fundador del Estado, y que quienes forjan lo que luego se llamará la teoría liberal, serán quienes contribuyan a resaltar el concepto de individuo.

La soberanía se desplaza o, mejor dicho, queda mediada, por el concepto de legitimidad. El individuo se entiende en nuestro siglo de manera evidente e insoslayable, como ciudadano y el Estado debe ser connotado en

<sup>130</sup> Bobbio, N.; *Op. cit.*, Passim.



su principio de legitimidad, por una Constitución. Si bien la relación Estado-Constitución (escrita) fue planteada por Hegel, (...) el tema de la superioridad del gobierno de las leyes recorre sin solución de continuidad toda la historia del pensamiento occidental (pero también, con igual éxito la historia del pensamiento político de la antigua China).

(...) La expresión más célebre entre los antiguos, y por tanto retomada muchas veces, de la soberanía de la ley por los modernos, está en el fragmento de Píndaro, que nos legó con el título de Nomos Basileus, que se inicia diciendo que la ley es reina de todas las cosas tanto mortales como inmortales.

(...) Todo el pensamiento político medieval está dominado por la idea de que el buen gobernante es aquel que gobierna observando las leyes, de las que no puede disponer libremente porque lo trascienden, como es el caso de las leyes impuestas por Dios, o inscriptas en el orden natural de las cosas, o establecidas como fundamento de la constitución del Estado.

(...) En la concepción dinámica del ordenamiento jurídico de los modernos, (...) el soberano hace la ley solamente si ejerce el poder con base en una norma del ordenamiento y, por tanto, es soberano legítimo; y ejerce el poder de hacer las leyes dentro de los límites formales y materiales establecidos por las normas constitucionales y, por lo tanto, no es tirano. El principio de la *rule of law* pasó de Inglaterra a los Estados constitucionales en las teorías jurídicas, dando origen a la doctrina, ahora verdaderamente constitucional (...) del Estado de Derecho, es decir, del Estado que tiene como principio inspirador la subordinación de todo poder al Derecho, desde el nivel más bajo hasta el más alto, mediante el proceso de legitimación de toda acción de gobierno que fue llamada desde la primera Constitución escrita de la época moderna, "constitucionalismo".<sup>131</sup>

Bobbio ayuda a entender la importancia contemporánea de Hobbes, tanto respecto de la constitución del Estado y la soberanía modernos, como en el concepto de individuo que, hasta la actuali-

<sup>131</sup> Bobbio, N. *Op. cit.*, pp. 123 y ss.

dad, predomina como protagonista o antagonista en las diversas teorías de la sociedad y del Estado. El jurista italiano es, también, un gran defensor de que el Estado de derecho es deudor de la teoría hobbesiana del pacto. Bobbio defiende la concepción de la soberanía legítima y establece que Hobbes, reconociendo el pensamiento político medieval, hace suyo el principio por el cual el soberano hace la ley si su poder es legítimo, es decir, si surge del contrato. La posición de Bobbio es contraria a la de filósofos, por ejemplo Hannah Arendt, que piensan que la teoría del Estado de Hobbes, es un antecedente del totalitarismo del siglo XX.<sup>132</sup>

<sup>132</sup> Cfr. Arendt, Hannah; *Los orígenes del totalitarismo*, p. 218.

## **Cuarta parte**

### **Crisis de la soberanía**



## **Filosofía antiestatal y soberanía individual.**

### **Nietzsche, Bataille, Foucault.**

Hay una paradoja al comparar los principios de soberanía y de gobernabilidad. Este último, nacido del pensamiento *antiestatal*, está relacionado con los derechos individuales, pero también con las formas masivas de la democracia contemporánea, que convierte a la política en *biopolítica*. La discusión contemporánea de la filosofía política de Hobbes queda expresada en Nietzsche y Bataille.

(...) El ingente trabajo de lo que yo he llamado "eticidad de la costumbre" (véase *Aurora*), el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con la ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo (...) encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas* (...). *Este hombre liberado, este soberano* (...) tiene su medida del valor, y (...) honra a los iguales a él (...) es decir, a todo el que hace promesas como un soberano, (...) que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse (...). El orgulloso privilegio de la responsabilidad, de este poder sobre sí se ha grabado en él (...) y se ha convertido en instinto que (...) este hombre soberano llama *conciencia*.<sup>133</sup>

<sup>133</sup> Nietzsche, Friedrich; *La genealogía de la moral, Tratado segundo*, pp. 67-68

Dejar de ser calculable, sometido a ley, *rebaño*, es la declaración de principios de toda la filosofía nietzscheana. El Estado, una de las figuras de la eticidad de la costumbre, arrebatada al individuo su soberanía, y lo convierte en género, clase, conjunto, pueblo, nación, en fin, *rebaño*, para poder definirlo y así, dominarlo.

En la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche anuncia el futuro desértico y totalitario del siglo venidero, si el sometimiento de la eticidad y del Estado continúan anulando la soberanía creadora del individuo.

Georges Bataille, discípulo de Nietzsche, entiende que el hombre, en su singularidad, confronta constantemente con el Estado soberano, y con las manipulaciones que suponen las políticas de control. Propone un individuo sin Dios y sin Estado.

Propone recuperar la soberanía para sí.

El terror, a la muerte, es el punto de vista hobbesiano, y su modalidad para conjurarlo es delegar el poder a un representante. El reproche nietzscheano, que hace suyo Bataille, señala que la solución permanece del lado de la muerte, ya que lo que se conserva tiende a la desaparición. En el tomo VIII de sus *Oeuvres Complètes*<sup>134</sup>, aborda Georges Bataille el tema de la soberanía, advirtiéndole que no tratará sobre la soberanía del Estado. Sin embargo, una lectura atenta, posibilitada por el filósofo Roberto Esposito, muestra cómo, aunque sea por el movimiento de la denegación, el autor se ocupa del concepto en lo que hace al soberano y al Estado, desde el lugar del individuo.<sup>135</sup>

En primer lugar Bataille se ocupa del término soberano y de su relación divina con la soberanía y señala que aquello que distingue a cualquier soberano es cierta dignidad atribuida a Dios, y lo que señala como distintivo de la soberanía es la consumación y la primacía de la riqueza respecto del trabajo. Revisando la dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el

<sup>134</sup> Bataille, George. *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 248 y ss.

<sup>135</sup> Esposito, R.; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, pp.141-166.

filósofo francés asimila la figura del amo a la del soberano.

El soberano consume y no trabaja, mientras, en las antípodas de la soberanía, el esclavo trabaja y reduce su consumo a lo necesario, para subsistir y seguir trabajando.<sup>136</sup>

El soberano consume el excedente de la producción y en esto reside su soberanía. El dominio de la soberanía se encuentra más allá de la necesidad y de la utilidad. El salario es la razón de ser del obrero, porque le permitirá hacer frente a la necesidad: trabaja para comer, come para trabajar.

El soberano vive el presente y se muestra siempre presente como el hecho milagroso que los demás deben reverenciar.

Para Bataille lo milagroso es aquello que justifica la vida y, en ese sentido, el vaso de vino que el obrero disfruta le permite entrever el milagro.

El objeto del deseo en el hombre está más allá de cumplir con la necesidad. Ese objeto es la vida misma, en lo que tiene de milagroso. La vida, sigue en esto a Nietzsche, en lo que tiene de extraordinario, pero que le corresponde y le es inherente a sí, no trascendente de sí.

El desplazamiento que produce Bataille en su concepción de la soberanía consiste en situarla en el cuerpo, propio, y negarla en el lugar en el que se consideró patrimonio de otro cuerpo, el del Estado.

El cuerpo es la sede de una soberanía que transgrede las posiciones del amo y del esclavo. La soberanía del cuerpo es el placer. Cualquier hombre, aún el trabajador, puede experimentarla. Ese placer es, para Bataille, la manifestación de lo divino en lo huma-

<sup>136</sup> Ce qui distingue la souveraineté est la consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude, qui produisent les richesses sans les consommer.

Lo que distingue a la soberanía es la consumisión de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que las producen sin consumirlas. Bataille, G.: *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 312.



filósofo francés asimila la figura del amo a la del soberano.

El soberano consume y no trabaja, mientras, en las antípodas de la soberanía, el esclavo trabaja y reduce su consumo a lo necesario, para subsistir y seguir trabajando.<sup>136</sup>

El soberano consume el excedente de la producción y en esto reside su soberanía. El dominio de la soberanía se encuentra más allá de la necesidad y de la utilidad. El salario es la razón de ser del obrero, porque le permitirá hacer frente a la necesidad: trabaja para comer, come para trabajar.

El soberano vive el presente y se muestra siempre presente como el hecho milagroso que los demás deben reverenciar.

Para Bataille lo milagroso es aquello que justifica la vida y, en ese sentido, el vaso de vino que el obrero disfruta le permite entrever el milagro.

El objeto del deseo en el hombre está más allá de cumplir con la necesidad. Ese objeto es la vida misma, en lo que tiene de milagroso. La vida, sigue en esto a Nietzsche, en lo que tiene de extraordinario, pero que le corresponde y le es inherente a sí, no trascendente de sí.

El desplazamiento que produce Bataille en su concepción de la soberanía consiste en situarla en el cuerpo, propio, y negarla en el lugar en el que se consideró patrimonio de otro cuerpo, el del Estado.

El cuerpo es la sede de una soberanía que transgrede las posiciones del amo y del esclavo. La soberanía del cuerpo es el placer. Cualquier hombre, aún el trabajador, puede experimentarla. Ese placer es, para Bataille, la manifestación de lo divino en lo huma-

<sup>136</sup> Ce qui distingue la souveraineté est la consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude, qui produisent les richesses sans les consommer.

Lo que distingue a la soberanía es la consumisión de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que las producen sin consumirlas. Bataille, G.; *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 312.

no. Su expresión más acabada bordea las formas de la catarsis. Es el éxtasis que provocan tanto el dolor como la risa.<sup>137</sup>

El milagro es aquello a lo que aspira el hombre en tanto tal. Sus formas son la belleza, la riqueza, pero también la violencia, la fúnebre tristeza de lo sagrado, la gloria. Toma Bataille palabras de la Biblia para recordar que no sólo de pan vive el hombre, sino que su vida es (también) divina. Pero es imprescindible comprender el componente de ambigüedad que tienen tanto lo divino como lo sagrado.

Si la soberanía es la puesta en acto del milagro y la representación de lo divino, para Bataille su esencia participa tanto de la gloria como de lo funesto, de lo fasto como de lo nefasto. La temporalidad del milagro es instantánea, no se repite; es lo imposible que como tal se reviste de sacralidad y asume un espacio y un tiempo sagrados, no el del trabajo, no el de la necesidad. El milagro seduce en su esplendor y en su negrura, la muerte es el milagro negativo. La muerte y la nada son los signos nefastos y no deseados de lo milagroso de la vida. Aunque es cierto que la relación más común con lo milagroso supone su presencia positiva y la revelación de un bien.

A estas formas enigmáticas del ser no se llega a través del conocimiento racional, sino de su contrario: de un no-saber que subordina el pensamiento a la magnificencia soberana de lo divino. Un rey es la criatura milagrosa por excelencia. Sus atributos mantie-

<sup>137</sup> El momento de éxtasis es heterogéneo a toda forma institucional y ubica al individuo en el lugar del ser soberano.

(...) El movimiento que funda la operación soberana está también fundado en ella: pero sobre todo esta operación es el fin, es el camino de una experiencia(...).

(...) esta disciplina es un método de meditación. (...) La menos inexacta imagen es el éxtasis de los santos. (...) Me gustaría, para describirla mejor, situarla en un conjunto de conductas soberanas aparentes. Son, fuera del éxtasis:

- la embriaguez;
- la efusión erótica;
- la risa;
- la efusión del sacrificio;
- la efusión poética

Bataille, G.; *La experiencia interior*, en «El aleluya y otros textos», pp 34 y ss.



nen el orden, su condición de persona sagrada detiene la violencia y la transgresión. Su presencia y su ausencia son completas.

El de soberanía es un principio teológico en lo político. El rey es la carnadura de lo sagrado, pero su cuerpo queda desdoblado por la exigencia de sacralidad. Muerto el rey, al instante se viva al rey. No es el cuerpo de un rey, ni su persona lo que lo hacen sagrado. Es la soberanía de lo sagrado cuyo cuerpo es sólo el soporte, así como su filiación a una espacialidad y a una temporalidad eterna.

Al tratar la dialéctica de amo y esclavo, Bataille vuelve sobre el tema de la muerte. El soberano juega con la muerte oponiendo a su horror, el riesgo de afrontarla. El amo opone la vida de las necesidades, que desprecia, al juego macabro con la muerte, que prefiere porque ese es el camino de la libertad.

El soberano, que es un individuo, no muere *humanamente*. De un modo sagrado él escapa a la muerte, tanto como su vida escapa a la temporalidad signada por las horas del trabajo y del ocio. La suya siempre es una temporalidad del instante. Su ser está fuera del tiempo y del espacio humanos.

Sin embargo, estas consideraciones hacen referencia a un hombre arcaico y no al hombre moderno, que se distingue por la petición de un conocimiento claro y distinto, que tiende a denigrar todo lo que suene a milagro. Si para las culturas arcaicas la consideración de una soberanía proveniente de lo arbitrario, de lo maravilloso, es aquello consagrado como lugar divino, no humano, va de suyo que el individuo no puede ni adquirir la soberanía, a través del esfuerzo o del trabajo, ni perderla. Es también la denegación de todo sujeto, concebido como figura homogénea a la de la soberanía del Estado.

La experiencia de sí arroja a ese sujeto fuera de sí, porque no hay sólo *un* sujeto de la experiencia.

Es la experiencia de la des-subjetivación, de la oposición a la filosofía como disciplina del conocimiento claro y distinto. Y la petición de *experimentar la experiencia* más allá de la sociedad, en la comunidad de la nada y de lo sagrado. La experiencia rompe ade-



más con la relación sujeto-objeto, sostenida por la filosofía de la consciencia, idealista, que entiende como dos entidades separadas los términos de la relación. Para Bataille nuestra existencia sólo es concebible como experiencia desbordada por el dolor y el goce, es decir, por la muerte. La muerte, no la vida, es el horizonte común de la existencia. Y aunque en una primera lectura esta aseveración acerca a Bataille a la filosofía heideggeriana, su diferencia radica en que no hay ni puede haber ninguna apelación a la *serenidad*, más bien al contrario, la aceptación de la experiencia de la existencia se manifiesta en el *pathos* de una excitación constante que da cuenta de un saber no racional mostrando (no demostrando) el abismo de la muerte.

La diferencia con el hombre del conocimiento reside en que la consciencia desplaza todo vestigio de esplendor divino y lo suple por una confianza racionalista en el trabajo y el progreso. Los objetos del trabajo deben durar en el tiempo, y el progreso define el tiempo como un continuum, que no admite la instantaneidad. Es el mundo de *lo útil*. Apropiarse a través de la violencia ejercida en la acción de conocer y transformar la naturaleza es para Bataille la trampa en la que el hombre moderno cae, atrapado también él en la identificación de su ser como útil o como inútil. Ninguna soberanía, ningún milagro, ningún éxtasis le es permitido. Sólo el desierto de las mercancías dibuja su mundo.<sup>138</sup>

Así, lenta pero firmemente, se reemplazará al soberano divino por otras formas de lo teológico-político, hasta desdivinizar el lugar del soberano haciéndolo desaparecer. Ese ha sido el camino de una razón que creó monstruos. Para Bataille el más terrible fue el mismo Leviathan, cuya consecuencia depotenciadora de la existencia humana adquirió la forma de los Estados totalitarios del siglo XX.

<sup>138</sup> (...) subordinar no es solamente modificar el elemento subordinado, sino ser uno mismo modificado. La herramienta cambia conjuntamente a la naturaleza y al hombre: somete a la naturaleza al hombre que la fabrica y la utiliza, pero une al hombre a la naturaleza avasallada. Bataille, G.; *Op. cit.*, p.166.

Si el terror a la muerte ha sido el *pathos* que llevó al contrato propuesto por Hobbes, la máquina burocrática en la que devino la soberanía es su consecuencia lógica.

La pretensión de atenuar el terror a la muerte condujo hacia una sociedad profana y hacia un individuo inerte frente a sí mismo y a los otros. Hobbes es el fundador de una figura, el Estado, que *inmunizaría* contra la muerte prematura.<sup>139</sup>

Bataille es su adversario más riguroso. Conservar de la vida es depotenciarla naturalmente y llevarla a la muerte. En la voluntad de conservación está ya el origen de la muerte. Si la vida se reduce a su conservación por el terror de sí misma, en la forma de su apogeo, de su multiplicación, de su exceso, la presencia de la muerte no sólo no se conjura, sino que se torna perversa. El rastro de Nietzsche y su lamento por la muerte de Dios que es, en definitiva, la muerte de lo sagrado, es el puente por el que Bataille llega a Hobbes.

Por otro lado, la planificación de la vida, siempre con el mismo propósito, el de alejar el peligro y el mal, es el otro sacrificio de la experiencia vital, que Bataille condena. Se hacen presentes en los nombres de Hobbes y de Bataille dos concepciones ontopolíticas contrarias. El primero entiende que la constitución misma del hombre es débil, deficiente y lábil. Por su parte, y en contrapunto con aquél, Bataille entiende que ese es el gran error, ya que la vida es siempre sobreabundancia de energía, que no debe consumirse en lo útil sino que debe afirmarse en su propia consumación improductiva, sagrada. Hobbes apela al terror para inaugurar un orden soberano. Bataille entiende la soberanía como la experiencia de sí confiada a la fuerza del deseo y a los riesgos que ello comporta. El modelo hobbesiano restringe la vida al marco de una soberanía *contractual*. Bataille pretende expurgar todo residuo contractualista, y por lo tanto utilitarista, de la experiencia humana. Consagrarse

<sup>139</sup> Cfr. Esposito, R.; *Immunitas*, passim.



al don de la vida y de la muerte en una comunidad que abandona la racionalización entre sujeto y objeto.<sup>140</sup>

La única soberanía posible-imposible es la de *la experiencia interior* que, en tanto es única e irrepetible, suprime la relación exterior sujeto-objeto, para volver al hombre sobre sí mismo, en una subjetividad sin contrato.

## ***El arte de gobernar***

Debilitado el modelo teológico-político a partir de la conceptualización que de la historia de su siglo indica Nietzsche en su sentencia *Dios ha muerto*,<sup>141</sup> también se debilita el Estado como figura política legítima y hegemónica, y la posición de un sujeto universal.

La arqueología de Michel Foucault aporta importantes elementos de

<sup>140</sup> Il y a bien sûr à la base de cette opposition paradigmatique deux "métaphysiques" tout aussi divergentes: d'un côté —pour Hobbes— une conception de l'homme comme être naturellement défaillant et, de ce fait, enclin à compenser cette faiblesse initiale par une prothèse, une protection artificielle; de l'autre, chez Bataille, une théorie de la surabondance d'énergie, universelle et spécifiquement humaine, destinée à la consommation improductive et à la dilapidation sans limites. (...) Le modèle de Hobbes est rigidement confinée dans le cadre de l'"économie restreinte" du contrat, Bataille, lui, se rapporte à une "munificence" épurée de tout résidu mercantile. Il s'ensuit que chez Bataille, le don par excellence de la communauté —sans motivation ni retour— est le don de la vie.

Existen seguramente en la base de esta oposición paradigmática, dos "metafísicas" totalmente divergentes: por un lado —para Hobbes— una concepción del hombre como ser naturalmente débil y, por ello, destinada a compensar esta debilidad inicial con una prótesis, una protección artificial; por el otro, en Bataille, una teoría de la sobreabundancia de energía, universal y específicamente humana, destinada a la consumación improductiva y a la dilapidación sin límites. (...) El modelo de Hobbes está rigidamente confinado en el marco de la "economía restringida" del contrato, Bataille se relaciona con una "munificencia" expurgada de todo residuo mercantil. Se sigue que en Bataille, el don por excelencia de la comunidad, más allá de cualquier motivación o devolución, es el don de la vida. Esposito, R.; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, pp. 155.

<sup>141</sup> Nietzsche, F.; *La gaya ciencia*, pag. 88



juicio para comprender las correcciones que, a lo largo de toda la Modernidad se realizan para mantener la hegemonía del poder. En el dilema individuo-Estado, se ha discutido el concepto de soberanía, en primera instancia por Georges Bataille. En segundo lugar, Michel Foucault desarrolla la relación soberanía-represión, y resignifica la soberanía en su desplazamiento hacia los márgenes de lo político. El *principio de soberanía* comparte su centro con el *principio de gobernabilidad*. El término como tal es de reciente cuño. Desde la posición de cierto pensamiento crítico, el artículo de Foucault es paradigmático, y fija las distinciones conceptuales entre soberanía y gobernabilidad.<sup>142</sup> En 1977/78, en un curso en el Collège de France, analizó lo que dio en llamar *dispositivos de seguridad*. Al tratar los problemas de la población, Foucault se encontró con los de la gobernabilidad. Luego de haber construido la serie *seguridad-población-gobierno*, se dedicó a inventariar el tercer término de ésta, *le gouvernement* –el gobierno.<sup>143</sup> El autor define *gouvernement* –gobierno, como acción de gobernar, administración, dirección, gestión. Realiza un inventario del problema del gobierno y sostiene que existen tratados, desde la antigüedad greco-romana y el medioevo, que se presentan como *consejos al Príncipe*.<sup>144</sup> Sitúa en los siglos XVI y XVIII el florecimiento de tratados bajo el título de *Arte de Gobernar*, que no son exactamente

<sup>142</sup> Foucault, M.; *Dits et écrits, Gobernabilidad*, vol. IV.

<sup>143</sup> (...) il s'agissait de mettre en place la série sécurité-population-gouvernement.

(...) se ha tratado de dar lugar a la serie seguridad-población-gobierno. Foucault, M.; *Op. cit.*, p. 635

<sup>144</sup> Il n'a manqué, aussi bien dans le Moyen Âge que dans l'Antiquité gréco-romaine, de ces traités qui se présentaient comme «Conseils au Prince», quant à la manière de se conduire, d'exercer le pouvoir, de se faire accepter et respecter de ses sujets; conseils pour aimer à Dieu, obéir à Dieu, faire passer dans la cité des hommes la loi de Dieu...

No han faltado, incluso en la Edad Media y en la Antigüedad greco-romana, tratados que se han presentado como "Consejos al Príncipe", tanto en la manera de conducirse, de ejercer el poder, de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecerlo, desplazar hacia la ciudad de los hombres la ley de Dios... Foucault, M.; *Op. cit.*, p. 635

consejos al príncipe ni tratados de ciencia política.<sup>145</sup> El problema del gobierno puede pensarse desde la conjunción de diversas variables. Primero, el problema del gobierno de sí mismo (actualización del planteo estoico). Segundo, la cuestión del gobierno de las almas y de las conductas (pastoral católica o protestante). En tercer lugar, el gobierno de los niños, que es la problemática de la pedagogía. Por último, menos marcadamente, el problema del gobierno de los estados por parte de los Príncipes. En el siglo XVI se cruzan dos procesos. Uno, que prepara el advenimiento de los grandes Estados (territoriales, administrativos y coloniales). Otro que, con el movimiento de la Reforma y de la Contra Reforma, pone en cuestión el modo como se quiere ser espiritualmente dirigido.<sup>146</sup>

<sup>145</sup> (...) dans le période qui va du milieu du XVI à la fin du XVIII siècle, on voit se développer toute une série très considérable de traités qui se donnent non plus exactement comme «conseils au Prince» ni comme «Science de la politique», mais qui, entre le conseil au Prince et le traité de science politique, se présentent comme «arts de gouverner».

(...) Comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible.

(...) en el período comprendido entre la mitad del siglo XVI y el fin del XVIII, se desarrolla toda una serie considerable de tratados que no son exactamente ni «Consejos al Príncipe» ni tratados de «Ciencia Política», sino que, entre el consejo al Príncipe y el tratado de Ciencia Política, se presentan como «artes de gobernar».

(...) Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quien debe aceptarse ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible. Foucault, M.; Op. cit., p. 635-636.

<sup>146</sup> Le processus, bien sûr qui, défaisant les structures féodales, est en train de mettre en place (...) les grandes Etats territoriaux, administratifs, coloniaux; et puis un tout autre mouvement, qui n'est d'ailleurs pas sans interférences avec le premier, et qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre (...).

El proceso de disolución de las estructuras feudales da lugar (...) a los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales; y luego, con un movimiento contrario, no sin interferir con el primero, con la Reforma y luego con la Contra Reforma, vuelve a cuestionar la manera en la que se debe ser dirigido espiritualmente en esta tierra. Foucault, M.; Op. cit., p. 636.



De esta manera Foucault señala la disyunción entre la moral y la política, indicando dos movimientos contrarios: uno de concentración estatal, el otro de dispersión y disidencia, vinculado éste con las disputas religiosas. Los dos movimientos generarían la problemática del gobierno en general, cómo ser gobernados, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos. Foucault señala que en este período se produce una mutación, que indica la aparición de una nueva forma de gobierno del Estado, *la forma política*. *El Príncipe*, de Maquiavelo, funda esta forma política de gobierno, diferenciándose de toda la literatura sobre el arte de gobernar. En la tradición de los filósofos que entienden que no siempre éste fue un texto maldito,<sup>147</sup> Foucault alude a su redescubrimiento en el siglo XIX, en Alemania y en Italia, cuando la literatura sobre el arte de gobernar se debilita.<sup>148 /149</sup>

<sup>147</sup> Autores como Hegel, Gramsci, Hannah Arendt avalan la misma opinión.

<sup>148</sup> Il faut d'abord bien se souvenir que *Le Prince* de Machiavel n'a pas été immédiatement abominé, mais qu'il a été au contraire honoré par ses contemporaines et ses successeurs immédiats, et honoré à nouveau à la fin du siècle XVIII ou, plutôt, au tout début siècle XIX, essentiellement en Allemagne, où il est traduit, présenté, commenté (...). En Italie également. Dans un contexte (...) d'une part, celui de Napoléon, mais aussi celui que créa la Revolution et le problème de la revolution aux Etats-Unis: comment et dans quelles conditions peut-on maintenir la souveraineté d'un souverain sur un Etat? C'est également l'apparition, avec Clausewitz, du problème des rapports entre politique et stratégie (...).

*En principio hay que recordar que El Príncipe de Maquiavelo no fue abominado inmediatamente, sino que, por el contrario, fue honrado por sus contemporáneos y sus sucesores inmediatos, y honrado nuevamente hasta fines del siglo XVIII o aún, principios del XIX, esencialmente en Alemania, donde fue traducido, presentado, comentado. (...) Igualmente en Italia, en un contexto que era, por un lado, el de Napoleón, pero también el que crea la Revolución, y el del problema de la revolución de los Estados Unidos: ¿cómo y bajo qué condiciones puede ser mantenida la soberanía de un soberano sobre un Estado? Es también la aparición, con Clausewitz, del problema de las relaciones entre política y estrategia (...) Foucault, M.; Op. cit., pp. 636-637*

<sup>149</sup> En el Congreso de Viena de 1815, Clausewitz subraya la importancia de las relaciones internacionales como producto de las relaciones de fuerzas entre Italia y Alemania, en el contexto problemático de ambos países con su unidad territorial.



Sin embargo, en el intervalo entre su aparición y su redescubrimiento hay una gran literatura antimachiavelica. Explícitamente el catolicismo jesuita e implícitamente quienes proponen el arte de gobernar según el modelo del *pater familiae*. Esta corriente es un género positivo y como tal, Foucault lo va a considerar. El Príncipe es exterior a su principado, el lazo que lo une puede ser de violencia, de tradición, de convenios. Es siempre un lazo *sintético*. La pertenencia no es ni esencial, ni natural, ni jurídica.<sup>150</sup> En esa perspectiva se enuncia aquel principio y se deduce su corolario, el lazo siempre será frágil y siempre estará amenazado.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Dans cette littérature anti-Machiavel, explicite et implicite, que trouve-t-on? Bien sûr, on trouve en négatif une sorte de représentation ancrée de la pensée de Machiavel; on se donne ou on se reconstruit un Machiavel adverse (...) Ce Prince, plus ou moins reconstitué, contre lequel on se bat, comment le caractérise-t-on?

Premièrement, par un principe: chez Machiavel, le Prince est en rapport de singularité, d'extériorité, de transcendance par rapport à sa principauté. Le Prince reçoit sa principauté soit par héritage, soit par acquisition, soit par conquête; de toute façon, il n'en fait pas partie, il lui est extérieur. (...) il n'y a pas d'appartenance fondamentale, essentielle, naturelle et juridique entre le Prince et sa principauté.

¿Qué se encuentra en esta literatura antimachiavelica? Seguramente se encuentra una suerte de representación en negativo del pensamiento de Maquiavelo, en la que se da o se reconstruye un Maquiavelo adverso. (...) ¿Cómo se caracteriza al Príncipe contra el cual se combate?

En primer término, por un principio: en Maquiavelo, el Príncipe está en relación de singularidad, de exterioridad, de trascendencia en relación con su principado. El Príncipe recibe su principado por herencia, o por adquisición o por conquista; de todos modos, él no forma parte, sino que le es exterior. (...) no existe una pertenencia fundamental, esencial, natural o jurídica entre el Príncipe y su principado. Foucault, M.; Op. cit., p. 637

<sup>151</sup> (...) de ce principe et de ce corolaire, un impératif se déduit: c'est que l'objectif de l'exercice du pouvoir va être, bien entendu, de maintenir, de renforcer et de protéger cette principauté, entendu non pas comme l'ensemble constitué par les sujets et le territoire, la principauté objectif, mais comme le rapport du Prince à ce qu'il possède: ce territoire dont il a hérité ou qu'il a acquis, les sujets qui lui sont soumis.

(...) de este principio y de su corolario, se deduce un imperativo: el objetivo del ejercicio del poder será, bien entendido, el de mantener, reforzar y proteger el principa-

El imperativo deducido indica que el objetivo del ejercicio del poder es proteger el lazo que, como ya se estableció, es contingente, entre el Príncipe y su principado.

No se trata de proteger directamente el territorio ni sus habitantes.

Se trata de proteger sus dominios.

Foucault muestra que esta corriente antimachiavélica ve en *El Príncipe* dos modos de análisis. Por una parte, Maquiavelo advierte al Príncipe sobre los peligros que le harían perder su principado. Por otra, analiza y calcula las relaciones de fuerzas que posibiliten al príncipe hacer que su principado (lazo con sus súbditos y su territorio) sea protegido.

La obra aparece así como un tratado político sobre la habilidad del Príncipe para conservar sus dominios. Esta habilidad es la que la literatura antimachiavélica tratará de sustituir, pues considera que ser hábil para conservar el principado es diferente del arte de (bien) gobernar.

Foucault trabaja el arte de gobernar en autores del siglo XVI, como La Perrière (1555)<sup>152</sup>, para quien alguien puede ser llamado gobernador, no sólo en tanto que monarca, emperador, rey, príncipe, señor, magistrado, prelado, juez..., sino también en tanto que go-

<sup>152</sup> En quoi consiste l'art de gouverner? Je vais prendre (...) un des premiers textes de cette grande littérature antimachiavélique, celui de Guillaume de La Perrière, qui date de 1555 et qui s'appelle *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*.

¿En qué consiste el arte de gobernar? Tomaré (...) uno de los primeros textos de esta gran literatura antimachiavélica, el de Guillaume de La Perrière, que data de 1555 y se llama *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*. Foucault, M.; Op. cit., p. 639.

do, que es entendido no como el conjunto constituido por los sujetos y el territorio, el principado objetivo, sino como la relación del Príncipe con aquello que él posee: el territorio que ha heredado o adquirido y los sujetos a él sometidos. Foucault, M.; Op. cit., p. 639.



bierna una casa, una provincia, un convento, una orden religiosa o una familia.<sup>153</sup>

Lo importante que hay que contrastar es que, para la literatura del arte de gobernar, existe una pluralidad de formas de gobierno en el interior de un mismo Estado, que son inmanentes en relación a ese Estado. Multiplicidad e inmanencia que se oponen radicalmente a la singularidad trascendente del Príncipe.

De la pluralidad de formas, tres específicas se aplican al Estado en general. Cada una de ellas corresponde a una forma de ciencia o reflexión particular. El gobierno de sí mismo es la Moral. El arte de gobernar una familia, la Economía, y la ciencia de bien gobernar el Estado, es la Política. *Hay una continuidad esencial entre ellas, pero sobre todo entre la Economía y la Política. En la teoría jurídica de la soberanía habría, en cambio, una discontinuidad entre el poder del Príncipe y toda otra forma de poder.*

Foucault entiende que en los autores del arte de gobernar, la línea continua implica una pedagogía tanto como un control. Pedagogía, porque quien quiere gobernar un Estado debe saber primero gobernarse a sí mismo, a su familia, sus bienes y así, finalmente, sabrá gobernar el Estado. Continuidad resuelta de menor a mayor, en una línea ascendente, en cuyos términos es imprescindible atravesar todas las formas del conocimiento sobre el gobierno.

En línea descendente, esta misma pedagogía explica que si un Estado está bien gobernado es porque los padres de familia saben conducir(se) a sí mismos, a su familia y a sus bienes, y saben hacer

<sup>153</sup> Comme La Perrière, d'autres traitant aussi de l'art de gouverner, rappelleront régulièrement que l'on dit également gouverner une maison, des enfants, des âmes, une province, un couvent, un ordre religieux, une famille.

Como La Perrière, otros (autores) tratan también el arte de gobernar, relacionándolo regularmente con lo que se dice igualmente como gobernar una casa, los niños, las almas, una provincia, un convento, una orden religiosa, una familia. Citado por Foucault; en *Op. cit.*, p. 642.



que los individuos cumplan con su deber. Hay que resaltar que el Estado tiene como finalidad la de guiar la conducta de los individuos y la gestión de las familias. Lo central es guiar el gobierno de la familia, es decir, de lo económico y reproductivo.

Foucault recuerda a Rousseau<sup>154</sup> que en este punto se hace la siguiente pregunta: ¿cómo el arte de gobernar una familia podrá introducirse, *mutatis mutandis*, en el interior de la gestión general del Estado? Y responde que gobernar un Estado será elevar la economía al nivel de ese Estado, es decir, poniendo la mirada en los habitantes y en las riquezas, y controlarlos del mismo modo en que lo haría un padre de familia.<sup>155</sup>

Tautología sólo posible a partir del siglo XVIII, con la irrupción del capitalismo industrial, que impone el ejercicio del poder bajo la forma y según el modelo de la economía. Antes de este acontecimiento la expresión «gobierno económico» era una contradicción en los términos, porque el primero pertenecía a la esfera de lo

<sup>154</sup> Dans l'article "Économie politique" de Jean-Jacques Rousseau, on voit bien comment Rousseau pose le problème dans ces mêmes termes, disant schématiquement: le mot "économie" désigne originellement le "sage gouvernement de la maison pour le bien commun de toute la famille".

En el artículo "Economía política" de Jean-Jacques Rousseau, se ve cómo Rousseau ubica el problema en los mismos términos, al decir esquemáticamente que la palabra "economía" designa originariamente el "sensato gobierno de la casa para el bien común de toda la familia". Foucault, M.; Op. cit., p. 642.

\* "Économie, ce mot vient de oikos, maison, et de nomos, loi, et ne signifie originellement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille" (Rousseau, J.J. *Discours sur l'économie politique* [1755], in *Oeuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1964, p. 2419.

<sup>155</sup> On parle d'un bon gouvernement comme d'un "gouvernement économique" (...) qui est au fond une tautologie, puisque l'art de gouverner, c'est précisément l'art d'exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l'économie.

Se habla de un buen gobierno como de un "gobierno económico" (...) que, en el fondo, es una tautología, ya que el arte de gobernar es, precisamente, el arte de ejercer el poder según la forma y el modelo de la economía. Foucault, M.; Op. cit., p. 642.

público y el segundo, a la esfera de lo privado. Es la Modernidad, en su modalidad mercantil-capitalista, la que posibilitó la aparición en la esfera pública de otra esfera, la social, que impone sus demandas al Estado y hace de lo público y lo privado espacios menos separados en sus intereses. La economía es la que, en el ámbito de *lo social*, disputa con el poder político y hegemoniza las decisiones según intereses corporativos.<sup>156</sup>

La diferencia con la teoría del ejercicio del poder político planteada en *El Príncipe* es notable. Para Maquiavelo el objeto del ejercicio del poder es, en primer lugar, el territorio<sup>157</sup> y, en segundo término, la gente que habita ese territorio. Recurre –siempre según Foucault– a un principio jurídico: la definición de soberanía, que en el derecho público desde la Edad Media hasta el siglo XVI, indica que ella no se ejerce sobre las cosas. Se ejerce, primero, sobre un territorio y, consecuentemente, sobre los sujetos que lo habitan. El elemento fundamental del principado es el territorio: puede ser fértil o estéril, tener población densa o ser despoblado, la gente puede ser rica o pobre, activa o parásita, pero estos son elementos entendidos como variables en relación al territorio, fundamento mismo de la soberanía.

Foucault hace mención también al significado que tiene la frase de La Perrière

**“Gouvernement est droite disposition des choses”<sup>158</sup>**

**“El gobierno es la recta disposición de las cosas”.**

<sup>156</sup> Cfr. Arendt, Hannah; *La condición humana*, II, 5, *passim*.

<sup>157</sup> En ce sens, on peut dire que le territoire est bien l'élément fondamental (...) de la souveraineté juridique du souverain telle que la définissent le philosophes ou les théoriciens du droit.

En este sentido, puede decirse que el territorio es el elemento fundamental de la soberanía jurídica del soberano, tal como la definen los filósofos o teóricos del derecho. Foucault, Michel; *Dits et écrits, Gobernabilidad*, vol. IV, p. 643.

<sup>158</sup> Citado por Foucault; en *Op. cit.*, p. 643; De La Perrière, G.; *Op. cit.*, p. 46.

Los textos sobre el arte de gobernar no tratan sobre cómo gobernar el territorio, sino sobre cómo gobernar las cosas.

C'est-à-dire que ces choses dont le gouvernement doit prendre la charge, ce sont les hommes, mais dans leurs rapports, leurs liens, leurs intrications avec des choses que sont les richesses, les ressources, les subsistances, le territoire bien sûr, dans ses frontières, avec ses qualités, son climat, sa sécheresse, sa fertilité; ce sont les hommes dans leurs rapports avec ces autres choses que sont les coutumes, les habitudes, les manières de faire ou de penser, et enfin, ce sont les hommes dans leurs rapports avec ses autres choses encore que peuvent être les accidents ou les malheurs, comme la famine, les épidémies, la mort.<sup>159</sup>

Quiere decir que las cosas de las que el gobierno debe hacerse cargo, son los hombres, pero los hombres en sus relaciones, sus ataduras, sus imbricaciones con aquellas cosas como la riquezas, los recursos, los acopios, por supuesto el territorio, sus fronteras, sus cualidades, el clima, la sequía, la fertilidad; son los hombres en sus relaciones con aquellas otras cosas como las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar y, finalmente, son los hombres en relación también con aquellas otras cosas como pueden ser los accidentes o las desgracias, la hambruna, las epidemias, la muerte.

Recuerda Foucault que el mismo tema del gobierno de las cosas aparece en Federico II, en su *Antimaquiavelo*, cuando el monarca compara la Holanda de su tiempo con Rusia.

Rusia tiene un extenso territorio y, a la vez, tiene una población muy débil, al contrario de lo que sucede con Holanda, que tiene una extensión muy pequeña pero una población de gran riqueza y actividad comercial y una flota que hacen de este país uno de

<sup>159</sup> Foucault, M.; *Op. cit.*, pp. 643-644.



los más importantes de Europa.<sup>160</sup>

No se trata de oponer las cosas a los hombres, sino de mostrar que lo que se relaciona con el gobierno es un complejo constituido por los hombres y sus relaciones en tanto que cosas.

El gobierno dirige las cosas, pero entendidas ya en la red que forman las relaciones de ellas con los hombres. El buen gobierno se preocupa por las relaciones entre la población, el suelo y los valores. Debe velar, por ejemplo, por el movimiento de las riquezas, por el cambio de las costumbres, por los problemas que acarrearán los diversos climas y sus consecuencias. Por lo tanto, lo esencial es el complejo de hombres y de cosas, y no particularmente el dominio del territorio.

La contraposición al gobierno de las cosas es la soberanía entendida como el modo de ejercer el poder con la finalidad del bien común y la salud de todos.

<sup>160</sup> Frédéric II, dans son *Anti-Machiavel* (*Anti-Maquiavel*, éd. critique par C. Fleischauer, in *Studies on Voltaire and de Eighteenth Century*, Genève, E. Droz, 1958, vol. V, pp. 199-200.), a des pages tout à fait significatives. Il dit, par exemple: comparons la Hollande et la Russie; la Russie est un pays qui peut bien avoir les frontières les plus étendues de tous les Etats européens, de quoi est-elle faite? De marécages, de forêts, de déserts; elle est à peine peuplée de quelques bandes de gens qui sont pauvres, misérables, sans activités, sans industries. Comparez au contraire avec la Hollande: elle est faite, elle aussi de marécages, elle est toute petite, mais il y a en Hollande une population, une richesse, une activité commerciale, une flotte qui font que la Hollande est un pays important en Europe, ce que la Russie est à peine en train de commencer à être. Donc, gouverner, c'est gouverner les choses.

Federico II, en su *Anti-Maquiavelo* (...) tiene páginas muy significativas. Dice, por ejemplo: comparemos a Holanda con Rusia; Rusia es un país que debe tener las fronteras más extendidas de todos los Estados europeos, pero ¿de qué está hecha? De pantanos, de bosques, de desiertos; apenas está poblada por bandas de gentes pobres, misérables, sin actividades, sin industrias. Comparémosla, por el contrario, con Holanda: también ella está hecha de pantanos y es muy pequeña, pero en Holanda hay una población, una riqueza, una actividad comercial, una flota que hacen que Holanda sea un país muy importante de Europa, aquello que Rusia apenas está por comenzar a ser. Entonces, gobernar es gobernar las cosas. Foucault, M.; Op. cit., pp. 644-645.

Le gouvernement est défini comme une manière (...) de disposer des choses pour les conduire, non à la forme du "bien commun", comme disaient les textes des juristes, mais à une "fin convenable" pour chacune de ses choses qui sont précisément à gouverner.<sup>161</sup>

*El gobernar es definido como una manera de disponer de las cosas para conducir las, no hacia el "bien común", como dicen los textos jurídicos, sino hacia un "fin conveniente" para cada una de esas cosas que tienen que ser gobernadas.*

Foucault introduce en este párrafo una diferencia importante entre el principio de soberanía y el llamado arte de gobernar.

El primero privilegia el orden jurídico, el bien común que, para Maquiavelo es la unidad geopolítica, y para Hobbes el mantenimiento de la paz interior. El segundo privilegia la riqueza. Por eso pone el acento en la población y en su capacidad de crearla y reproducirla.

En las dos formas de ejercer el poder político pueden comprenderse también dos diversas formas de entender qué es la sabiduría, valor muy apreciado para ambas.<sup>162/</sup>

<sup>161</sup> Foucault, M.; *Op. cit.*, p. 646.

<sup>162</sup> Je crois que nous avons là une rupture importante: la fin de la souveraineté se trouve en elle-même et qu'elle tire ses instruments d'elle même sous la forme de la loi, la fin de gouvernement, elle, est dans les choses qu'il dirige; (...) Régression, par conséquent, de la loi, ou plutôt, dans la perspective de ce que doit être le gouvernement, la loi n'est certainement pas l'instrument majeur.

Creo que ahí tenemos una ruptura importante: el fin de la soberanía está en ella misma y en los instrumentos que se da, bajo la forma de la ley, el fin del gobernar está en las cosas que dirige; (...) Regresión, en consecuencia, de la ley o, más todavía, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es ciertamente el instrumento mayor.

....  
La "sagesse", c'est-à-dire non pas exactement, comme disait la tradition, la connaissance des lois humaines et divine, la connaissance de la justice et de l'équité, mais précisément cette connaissance des choses, des objectifs que l'on peut atteindre, (...) la "disposition" que l'on doit utiliser pour les atteindre, (...)



La sabiduría del soberano consiste en dictar leyes justas; la del *pater familiae*, figura sobre la que se elabora toda la literatura del arte de gobernar, es la de velar por que se cumplan los objetivos de la reproducción: salud, crecimiento de los miembros, riqueza. Por ejemplo, en Puffendorf<sup>163</sup> puede leerse que la autoridad soberana se confiere para procurar y mantener la utilidad pública, es decir, el bien común. En realidad, el bien común es que los sujetos obedezcan todos y sin desfallecer a las leyes. El fin de la soberanía entonces, consiste en la obediencia de los sujetos a la ley. Obedecer la ley significa obedecer al orden natural. Este orden se conforma según la ley que Dios ha impuesto a la naturaleza y a los hombres, es decir, el bien público es esencialmente la obediencia a la ley, a la ley del soberano terrenal o a la ley del soberano absoluto, Dios. Finalmente, lo que caracteriza a esta soberanía es la sujeción absoluta. El fin de la soberanía es circular, como Foucault lo señala, pues de lo que se trata es de volver al punto mismo de su ejercicio.

El bien común mencionado es la obediencia a la ley y lo que el soberano se propone es que lo obedezcan pero en tanto representante de la ley. Esto, según aprecia Foucault, no está tan alejado de aquello que Maquiavelo decía: *El objetivo principal del Príncipe es mantener su principado*.

---

<sup>163</sup> Cfr. Samuel Von Puffendorf; *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*. Universidad Nacional de Córdoba, traducción de B. V. De Ortiz. Córdoba, 1980.

et, là encore, l'exemple du père de famille.

La "sabiduría", no precisamente, como dice la tradición, es el conocimiento de las leyes humanas y divina, el conocimiento de la justicia y la equidad, sino precisamente este conocimiento de las cosas, de los objetivos que se puedan atender, qué hay que hacer en ocasión de ese atender, (...) la "disposición" que debe utilizarse para atenderlos (...) y, otra vez, se da el ejemplo del padre de familia. Foucault, M.; *Op. cit.*, pp. 646-647.

\* Al traducir "sagesse" por sabiduría hay que tener en cuenta que se trata de una forma particular de ella, la frónesis griega, la occatio latina.



En el arte de gobernar no se trata de imponer la obediencia a la ley, sino del saber disponer las cosas, es decir, de utilizar las tácticas más que las leyes o, llevado al extremo, de utilizar al máximo las leyes como tácticas; en fin, se trata de hacer que un número de medios conduzca a un fin que pueda ser obtenido.

Tal como presenta el autor la diferencia entre soberanía y gobernabilidad, puede pensarse que la característica más importante de la primera es que ella es un fin en sí misma. El soberano, bajo la forma de la ley, es el principio y el fin del ejercicio del poder político. Mientras que, en el arte de gobernar, Foucault propone la tesis de que la ley no es el instrumento primero y último del ejercicio del poder. Según él, tanto los economistas como los fisiócratas del siglo XVIII explican que no es a través de la ley que se puede atender a los fines del gobernar. El arte de gobernar exige para gobernar bien, paciencia, sabiduría y diligencia, virtudes que no deben confundirse con el concepto de *virtù* al que se refiere Maquiavelo en sus consejos al príncipe, sino que pueden hasta llegar a ser sus contrarias.

(...) la théorie de l'art de gouverner a été liée, dès le XVI<sup>e</sup>. Siècle (...) à tout un ensemble d'analyses et de savoirs (...) essentiellement cette connaissance de l'Etat dans ses différents données, dans ses différentes dimensions, dans les différents facteurs de sa puissance, et que l'on appelle la "statistique" comme science de l'Etat. Enfin, (...) cette recherche d'un art de gouverner ne peut pas ne pas être mise en corrélation avec le mercantilisme et le caméralisme.<sup>164</sup>

(...) la teoría del arte de gobernar ha estado ligada, desde el siglo XVI (...) a todo un conjunto de análisis y de saberes (...) esencialmente aquellos conocimientos sobre el Estado en sus diferentes apariciones,

<sup>164</sup> Foucault, Michel; *Dits et écrits, Gobernabilidad*, vol. IV, pp. 647-648.

*en sus diferentes dimensiones, en los diferentes factores de su poder, y que se ha denominado "estadística", como la ciencia del Estado. En fin, (...) esta investigación de un arte de gobernar no puede dejar de ponerse en correlato con el mercantilismo y el parlamentarismo.*

Es preciso analizar el párrafo arriba citado teniendo en cuenta la confrontación planteada por Locke contra el principio de una soberanía absoluta, unipersonal, propiciada por Hobbes, y a favor de una soberanía con fuerza legislativa, y con el ejercicio de un gobierno que estuviera constituido por tres poderes.

La teoría del arte de gobernar estuvo ligada, desde el siglo XVI al XVIII, a todo un conjunto de análisis y saberes que se desarrollaron posteriormente. Los diversos conocimientos sobre el Estado en sus diferentes formas, dimensiones, factores de su poder, recursos, capacidades, etc. La estadística privilegia lo económico-administrativo por sobre lo político-jurídico.

El arte de gobernar se organiza alrededor de la confrontación con la denominada *razón de Estado*, aun cuando en los siglos mencionados dicha teoría hubiera podido ser considerada en un sentido positivo. El Estado se gobierna según sus propias leyes racionales, que no se deducen de leyes naturales o divinas, ni de preceptos de sabiduría o de prudencia. Lo importante es rescatar que esta razón de Estado subraya la autonomía de éste y la no dependencia del poder de la Iglesia ni siquiera de preceptos morales.

Siguiendo a Foucault, esta razón de Estado ha sido para los mencionados teóricos del arte de gobernar, un obstáculo que duró hasta el fin del siglo XVIII. Pero el problema mayor fue el aparato jurídico desplegado alrededor del principio de soberanía y sus instituciones. La expansión mercantilista y las nuevas redes entre el rey y la burguesía necesitaban otro modelo que desplazara el de la soberanía.

Durante todo el siglo XVII y el comienzo del XVIII, el arte de gobernar ha estado oscilando, por una parte, hacia el marco jurídico abstracto y rígido de la soberanía, y, por otra, hacia el modelo



familiar,<sup>165</sup> que da prioridad a lo económico, y sesga el poder político, tornándolo débil e inconsistente. Para encontrar los principios directores del arte de gobernar no es menor la intervención de los juristas del siglo XVII que, al resemantizar la teoría del contrato, hacen del compromiso recíproco entre el soberano y los súbditos la matriz teórica alrededor de la que tratarán de reunir los principios generales de un arte de gobernar. Lo novedoso del llamado arte de gobernar fue la aparición de una primera base de racionalidad en el ejercicio del poder como práctica de gobierno. Es la primera vez que se usa un saber del Estado como práctica de gobierno. Pero, si se quiere que el país sea rico y a la vez que el gobernante pueda disponer de riquezas, manejo de los ejércitos, etc., los instrumentos que se da son las leyes, ordenanzas, reglamentos, es decir, las armas tradicionales de la estructura institucional y mental del modelo de la soberanía.

<sup>165</sup> (...) pendant tout le XVII<sup>e</sup>. siècle et (...) au début du XVIII<sup>e</sup>. siècle, l'art de gouverner est resté pris entre deux choses. D'une part, un cadre trop large, trop abstrait, trop rigide, qui était précisément la souveraineté comme problème et comme institution; cet art de gouverner a essayé de composer avec la théorie de la souveraineté: (...) les juristes du XVII<sup>e</sup>. siècle formulent ou réactualisent la théorie du contrat. (...) Mais si la théorie du contrat, si cette réflexion sur les rapports du souverain et ses sujets a eu un rôle fort important dans la théorie du droit public —de fait, l'exemple de Hobbes le prouve à l'évidence (...), on en est toujours resté à la formulation des principes généraux du droit public.

(...) en même temps, il se rabattait sur cette espèce de modèle concret: le gouvernement de la famille.

(...) a lo largo de todo el siglo XVII y (...) al comienzo del XVIII, el arte de gobernar estuvo preso de dos cosas. Por un lado, un marco muy grande, muy abstracto y rígido, precisamente el de la soberanía como problema y como institución; este arte de gobernar trató de combinarse con la teoría de la soberanía: (...) los juristas del siglo XVII formulan o reactualizan la teoría del contrato. (...) Pero si la teoría del contrato, si esta reflexión sobre las relaciones del soberano y sus sujetos, ha tenido un papel importante en la formulación del derecho público —de hecho, el ejemplo de Hobbes es una prueba evidente (...), siempre se ha quedado en la formulación de los principios generales del derecho público.

(...) al mismo tiempo, se repliega sobre esta especie de modelo concreto: el gobierno de la familia. Foucault, M.; Op. cit., pp. 649-650.



En el siglo XVIII el arte de gobernar se reinscribe en un cierto número de procesos generales tales como la expansión demográfica, ligada a la abundancia monetaria, y el aumento de la producción agrícola.

Para Foucault el problema que más incidió en la consideración de un cierto triunfo del antimaquiavelismo, en la forma del arte de gobernar, estuvo ligado con la emergencia del problema de la población.<sup>166</sup>

Entiende que fue un proceso sutil, en el que la ciencia del gobierno se ocupó de la economía, no ya de la familia, sino de la economía de la *población*.

El término nuevo denota un nuevo objeto de investigación que, a partir de allí, estará presente hasta nuestros días en cualquier reflexión sobre el Estado.

A través del desarrollo de la ciencia del gobierno pudo circunscribirse el problema de la población; pero podría decirse también que, gracias a la percepción de problemas específicos de la población, el problema del gobierno excede el marco jurídico de la soberanía.

En un marco administrativo, la estadística descubre que la población está sometida a regularidades propias, número de muertes, de enfermedades, de accidentes, etc.

Muestra igualmente, que la población comporta efectos propios y que sus fenómenos son irreducibles a los de la familia: las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y

<sup>166</sup> (...) on pourrait dire aussi bien que c'est grâce à la perception des problèmes spécifiques de la population et grâce à l'isolement de ce niveau de réalité qu'on appelle l'économie que le problème du gouvernement a pu enfin être pensé, réfléchi et calculé hors du cadre juridique de la souveraineté.

Podría decirse también que es gracias a la percepción de los problemas específicos de la población, y gracias al aislamiento de este nivel de realidad que se llama economía, que el problema del gobierno ha podido al fin ser pensado, reflexionado y calculado más allá del marco jurídico de la soberanía. Foucault, M.; *Op. cit.*, p. 651.

de la riqueza.<sup>167</sup> La familia deja de ser un modelo y pasa a ser un segmento privilegiado, dentro de la población. Pasa de modelo a instrumento. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las campañas contra la mortalidad, de vacunación, sobre el matrimonio, serán las que redefinirán, más allá del modelo familiar, el arte de gobernar, ligado con la ecuación población-recursos.

La población es el objetivo último del gobierno. Los instrumentos para lograrlo pueden ser directos o indirectos: directos, cuando se actúa a través de campañas determinadas; indirectos, cuando se aplican técnicas que permitan, por ejemplo, actuar sobre la tasa de natalidad, la dirección sobre alguna actividad, el flujo de la población, etc. sin que la población lo perciba, es decir, desconociendo el compromiso contractual. En este sentido, es necesario entender que la población es diversa de la ciudadanía. La población aparece como sujeto de necesidades, de aspiraciones, más que de derechos y de obligaciones. Es también un objeto manipulable en las manos del gobierno, consciente de lo que quiere e inconsciente de lo que se le hace hacer.

El análisis foucaultiano no se basa en la teoría de la lucha de clases, sino en la que él denomina del interés de la población. Se constituye así la economía política, en tanto se dan relaciones

<sup>167</sup> La statistique montre (...) que la population comporte des effets (...) irréductibles à ceux de la famille: (...) les grandes épidémies, les expansions endémiques, la spirale du travail et de la richesse. (...) La statique permettant de quantifier les phénomènes propres à la population, en fait apparaître la spécificité irréductible au petit cadre de la famille. Sauf un certain nombre de thèmes résiduels, qui peuvent être de thèmes moraux et religieux, la famille comme modèle du gouvernement va disparaître.

La estadística muestra (...) que la población conlleva efectos irreductibles a los de la familia. Las grandes epidemias, las grandes expansiones endémicas, la espiral del trabajo y de la riqueza. (...) La estadística permite cuantificar los fenómenos propios de la población, haciendo aparecer la especificidad irreductible al pequeño marco de la familia. Salvo en cierto número de temas residuales, que pueden ser temas morales o religiosos, la familia, como modelo de gobierno, desaparece. Foucault, M.; *Op. cit.*, p. 651.



entre este nuevo sujeto constituido por la población, el territorio y la riqueza. Al mismo tiempo que constituye un tipo específico de intervención del gobierno, sobre el campo de la economía y de la población. Es el pasaje de un arte de gobernar a una ciencia política, el pasaje de un régimen dominado aun por una estructura de soberanía, a uno dominado por técnicas gubernamentales. Este cambio se realizó, para el autor, en la Europa del siglo XVIII, alrededor de la población, y da nacimiento la economía política. Sin embargo, el problema de la soberanía no desaparece: se trata de saber qué forma institucional, jurídica, qué fundamento de derecho se le puede dar al principio de soberanía en un Estado ligado a la economía política.

Foucault señala que ya en Rousseau se encuentra la ruptura entre la economía según el modelo familiar y la economía política. El problema sería encontrar, junto a las nociones de naturaleza, contrato, voluntad general, etc., un principio de gobierno que de lugar, a la vez, al principio jurídico de la soberanía, y a los elementos que definen un arte de gobernar.<sup>168</sup>

Por lo tanto, no se trata del reemplazo de una sociedad de soberanía por una de disciplina (según el modelo *familia*), y después, de una sociedad de disciplina, por una sociedad de gobierno. Se trata más bien de un triángulo: soberanía, disciplina, gestión gubernamental. Su objetivo es la población y sus mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.

Para Foucault habría un lazo histórico que vincula el principio de

<sup>168</sup> L'idée du gouvernement de la population rend plus aigu encore le problème de la fondation de la souveraineté —pensons à Rousseau— (...) De sorte qu'il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société, disons, de gouvernement.

La idea del gobierno de la población hace más agudo todavía el problema de la fundación de la soberanía —pensemos en Rousseau— (...) De suerte que él hace que las cosas se comprendan no como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad, digamos, de gobierno. Foucault, M.; Op. cit., p. 654.



soberanía -es decir, el surgimiento de la juridicidad territorial- con los problemas de la población -entendida como dato, como campo de intervención, como el fin de las técnicas de gobierno-, y con la economía política, -entendida a la vez, como ciencia y como técnica de intervención del gobierno, sobre el objeto a gobernar. La serie indisociable, desde el siglo XVIII hasta hoy, sería: gobierno-población-economía política.<sup>169</sup> Enfatiza el filósofo que en los dos últimos siglos aquel lazo se hizo más fuerte, por lo tanto el gobierno sobre las cosas y los problemas que acarrea el crecimiento (o decrecimiento) demográfico, modifican el principio de soberanía. Éste debe compartir las decisiones político-jurídicas con las de la administración y el control económico.

El título que Foucault le pondría a la reflexión que realiza en este artículo, es *historia de la gobernabilidad*. Por gobernabilidad él entiende, en primer lugar, el conjunto de las instituciones, los procedimientos, pensamientos, cálculos y tácticas que permiten ejercer la forma de poder cuyo objetivo principal es la población. Su forma de saber, la del Estado actual que ha sufrido el proceso arriba citado, es la economía política, y sus instrumentos técnicos esenciales son los dispositivos de seguridad.

En segundo lugar, para Foucault, la línea de fuerza que en todo Occidente ha conducido hacia la preeminencia de ese poder llamado gobierno, conjunción de soberanía y disciplina, condujo tam-

<sup>169</sup> En tous cas, ce que je voulais montrer, c'était un lien historique entre le mouvement qui fait basculer les constantes de la souveraineté derrière le problème maintenant majeur des choix de gouvernement. (...) Ce sont trois mouvements, je crois: gouvernement, population, économie politique, dont il faut bien remarquer qu'ils constituent depuis le XVIIIe. siècle une série solide qui, aujourd'hui encore, n'est pas dissociée.

En todo caso, lo que yo quería mostrar, fue un lazo histórico que hace oscilar a las constantes de la soberanía detrás del problema, hoy aún mayor, de las cosas a gobernar. (...) Los movimientos son tres, creo: gobierno, población, economía política, subrayando que ellos constituyen desde del siglo XVIII, una serie sólida que, aún hoy, no ha sido disociada. Foucault, M.; Op. cit., pp. 654-655. La cursiva es propia.

bién al desarrollo de toda una serie de aparatos gubernamentales específicos, asociados a conocimientos específicos. Por último, gobernabilidad es el proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, devenido Estado administrador en los comienzos de la Modernidad, deriva hacia los procesos de control de la población y se plantea como problema y como objetivo, la gobernabilidad.<sup>170</sup> Lo que es importante hoy es que se trata de la *governabilización* del Estado y no de la *estatización* de la sociedad. Vivimos en la era de la gobernabilidad, descubierta en el siglo XVIII.

El Estado existe hoy gracias a esta gobernabilidad que es, a la vez, interior y exterior a él, ya que son las tácticas de gobierno las que permiten definir lo que debe pertenecer al Estado y lo que no.

Foucault reconstruye las grandes formas de las economías occidentales. Primero, el llamado Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a una sociedad de la ley, escrita y consuetudinaria. Segundo, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI, con una territorialidad de tipo fronterizo, que se corresponde con una sociedad de reglamentos y de disciplinas. Finalmente, el Estado de gobierno, que ya no es definido esencialmente por el territorio, sino por la masa de la población, su volumen, su densidad y también su territorio, pero como un componente más. A éste le corresponde una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.

La gobernabilidad habría nacido, por una parte de un modelo arcaico proveniente de la pastoral cristiana y, por otra, de técnicas

<sup>170</sup> (...) j'appellerais une «histoire de la gouvernementalité» (...) et par gouvernementalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus ou plutôt, le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV et XVIe. siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit gouvernementalisé».

(...) hablaré de una «historia de la gobernabilidad» (...) y por gobernabilidad creo que debería entenderse el proceso, o más, bien, el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media devino en los siglos XV y XVI Estado administrador, y, poco a poco, se encontró gubernamentalizado. Foucault, M.; Op. cit., p. 655



diplomático-militares, como así también de lo que en los siglos XVII y XVIII se llamó *organización*.<sup>171/\*/172</sup>

## ***De la soberanía a la gobernabilidad***

Hoy, el principio de soberanía, que parecía la única fórmula de unidad y cohesión de la vida en común, está en crisis, al igual que su figura política, el Estado.

A medida que las sociedades se complejizaban, este principio, que siempre fue doble, del gobernante, en tanto que representante o actor de un poder delegado, y del pueblo, en tanto que actor y contratante de un soberano, comenzó a debilitarse por su propia lógica paradójica. Por eso pareció necesario, en especial a partir del siglo XIX, constituir cuerpos legislativos y extender el sufragio hasta convertirlo en realmente universal, e introducir formas nuevas de representación, como respuestas para preservar la soberanía del Estado frente al desarrollo de otras formas económicas y sociales de la era contemporánea. Sin embargo, la soberanía, que

<sup>171</sup> La pastorale, la nouvelle technique diplomatique-militaire et, enfin, la police (...) au sens ancien du terme, celui du XVIIe. et du XVIIIe. siècle, je crois, que ça a été les trois grands éléments à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État.

*La pastoral, la moderna técnica diplomático-militar y por fin, la policía (...) en el viejo sentido del término, aquél de los siglos XVII y XVIII, creo que han sido los tres elementos a partir de los que se produce este fenómeno fundamental en la historia de Occidente, cual ha sido el de la gubernamentalización del Estado.* Foucault, M.; Op. cit., p. 657.

\*Se recuerda que: «cualquier traducción castellana haría perder la unión de *civilización-culto- racional-razonable-solidario*, sociable con lo político stricto sensu que hay en el original francés. (...) «Todo significativo español equivalente a *policé* introduce un inevitable juego de lo peyorativo y lo brutal (*policinado, pulido, policíaco*) ...» Albizu, E. En *Hegel, filósofo del presente*, p.262.

<sup>172</sup> Se traduce *police* ( *policé*) como organización de la sociedad civil, como población y masa o como lo social, atendiendo al sentido que el autor quiere destacar.



está sometida a críticas diversas, sigue siendo el principio regulador de las relaciones entre el Estado y la sociedad.

Gerard Mairet esboza en la introducción de su obra *Le principe de souveraineté*, la siguiente hipótesis:

(...) l'ère de la souveraineté touche à son terme, que ce siècle, plus violent à lui seul que la totalité de l'histoire humaine connue, en s'achevant, met fin à la souveraineté. Ce n'est pas dire que les États son dissus! Ou que les peuples disparaissent!<sup>173</sup>

(...) la era de la soberanía toca a su fin, ya que, en su finalización este siglo, el más violento de toda la historia humana conocida, pone fin a la soberanía. ¡Lo que no significa que los Estados sean disueltos! ¡O que los pueblos desaparezcan!

Mairet establece tres ejes para pensar la soberanía o el Estado: el primero es el principio del fundamento humano de la ley; el segundo, la semántica del mito fundador (pasaje del estado de naturaleza a la soberanía), el tercero, es la construcción de un sujeto político propio de la modernidad y necesario para comprender la ciudadanía moderna, a saber, el pueblo.

Nuevamente hay que recordar que la definición de la ley en este contexto debe entenderse como ley humana, ley positiva, expresión de la voluntad del soberano haciendo uso de su poder. La ley -dice el mismo autor- es la forma inmanente de la existencia humana, es decir de la civilidad, y su origen es la fundación de la ciudad. La ciudad es la condición de posibilidad del ciudadano y su constitución como sujeto, que transforma el mito del estado de naturaleza, en el mito del pacto social.

La legitimidad del Estado está dada por su finalidad: la paz. La ley

<sup>173</sup> Mairet, G.; *Le principe de souveraineté: Histoires et fondements du pouvoir moderne*, p. 12.

es, a la vez, la estructura y la explicación del Estado mismo. Ella posibilita el lazo social en el interior de un mismo cuerpo político, los ciudadanos, para que la seguridad de la vida y de la propiedad posibilite el progreso de todos. Surge la figura del burgués. La seguridad pública es un fin en sí mismo para el ciudadano, y es por ella que los hombres se han sometido al soberano el que dicta la ley, única garantía de lograr ese fin. La obligación del respeto a la ley deriva del principio de soberanía mediante el cual el ciudadano tiene garantizada la seguridad de sí mismo y de sus bienes. La autonomía de la razón presenta los rasgos de su propia potencia y de sus propios límites. Es, en primer lugar, independiente de cualquier tipo de saber trascendente, aunque esa independencia la vuelva contingente. La condición de la soberanía es la autonomía humana; por lo tanto queda vinculada con la contingencia de los asuntos humanos, no con la necesidad de una Naturaleza ni de Dios. Pero la contingencia no supone la posibilidad de desobedecer la ley. En tanto que la ley es, debe ser obedecida. Esta proposición responde a la concepción de la soberanía moderna: en lo contingente del devenir se construye una ley que debe ser cumplida. No hay a priori moral, trascendente al sujeto. En este esquema, la fuente de la ley es el soberano, la voluntad del soberano.

El cumplimiento de la ley responde a la siguiente fórmula: *todos menos uno*. El único que está excluido de cumplir la ley es quien la dicta. El soberano no puede ser sometido a la ley, ni desde la perspectiva lógica ni desde la perspectiva política. Desde la perspectiva lógica someterse a la ley que él dicta significaría quedar atrapado en una autoridad superior. Bodino expresa con claridad este argumento. Desde la perspectiva política la pretensión de someter al soberano a la ley sería la pretensión de disolver la república, porque habría una reducción de la ley a la deliberación de los individuos; lo público quedaría pues, sometido a lo privado. La *res pública* es superior a los intereses privados; por lo tanto, la subordinación del soberano a la ley aparece como un absurdo ya que él no puede obligarse a sí mismo. El Estado es soberano, fuen-



te de la juridicidad, no al revés. No hay posibilidad de ley civil fuera del Estado. Éste es el principio constitutivo de la soberanía civil: si no hay ninguna legitimidad apriori en el Estado de soberanía, tampoco puede haber legitimidad por fuera de la ley. Si bien es cierto que la soberanía tiene su fuente y su origen en el pueblo, una vez establecido el pacto, el Estado pasa a ser la fuente de la juridicidad, y no los individuos particulares. Esta es, en el siglo XVII, la teoría del Estado según Hobbes, cuya obra está construida sobre la premisa de que la pasión constitutiva de todo hombre es el egoísmo, y su consecuencia es el terror, sólo atenuado por la delegación del poder individual al Estado soberano.

La soberanía del Estado fue pensada como un principio de autoridad que, a través del contrato social, es transferida al mandatario. El contrato se viola cuando la autoridad del mandatario se convierte en acción terrorista. La diferencia entre el principio de autoridad y el principio de dominación que con tanta claridad había distinguido Hobbes, cae por el imperio de la fuerza.<sup>174</sup>

El principio de soberanía tiene, como uno de sus supuestos, el cumplimiento de la ley, el ejercicio del poder desde la autoridad política, la protección de los ciudadanos, no su destrucción física e intelectual.

Una de las paradojas políticas contemporáneas consiste en sostener la soberanía para los estados más poderosos –en el nombre del patriotismo– y apelar a la gobernabilidad –es decir, al control sobre la población y las cosas–, para el resto del mundo, en nombre de un cosmopolitismo democrático-universal, que puede encubrir la violación de la soberanía del país más débil y la violación de los derechos humanos de sus ciudadanos. La debilidad estructural de la soberanía estaría en el campo de las relaciones internacionales. Presenta una dificultad de origen: el pacto entre los Estados no cumple con la prescripción de que todos y cada uno de ellos sean

<sup>174</sup> Arendt, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, pp.198-219, menciona el Estado absoluto de Hobbes como antecedente del totalitarismo del siglo XX.



iguales y tengan el mismo poder, que resignan a un tercero, soberano; en las asambleas internacionales hay Estados que tienen más poder que otros, por ejemplo, el derecho al veto. Otra dificultad es la vinculada con el principio de territorialidad en la aplicación de la ley, conocido como *principio de no intervención*, puesto en cuestión por otro que le es contradictorio, a saber, *el principio de la inalienabilidad de la vida*. Cuando este último se desconoce, por ejemplo, en el caso de un Estado terrorista que mata y hace desaparecer a sus ciudadanos, surge la cuestión de la supeditación del principio de soberanía a uno más universal.

En síntesis, la soberanía, como principio autónomo, se constituye entre los siglos XVI y XVII, en la consolidación del orden soberano antropocéntrico, que desplazó el principio teocéntrico de soberanía. La soberanía política es deudora de su marca teológica. Desde esa perspectiva el Estado moderno asume la soberanía como la función política por antonomasia. Subordina la moral individual y la ética, como expresión valorativa consuetudinaria, al sostenimiento de la cohesión, mediante la concentración de la fuerza y la sustitución de los principios trascendentes universales por un orden jurídico-legal que lo representa. La institución del Estado es una condición necesaria, pero no suficiente para la soberanía. Ella aparece cuando se constituye el Estado como respuesta adecuada a las exigencias históricas de unidades geopolíticas autónomas. Por otro lado, la soberanía supone la defensa del Estado con relación a otros Estados. Cohesiona a la sociedad a través de su Estado; y trata de cohesionar también los conflictos internacionales, aunque la naturaleza del pacto queda desvirtuada, y muchas veces no se cumple. El modelo del pacto es fallido. Los Estados que pactan en el derecho internacional, están nuevamente en la posición de enemistad y de guerra de todos contra todos. No existe en los organismos internacionales una autoridad final, o *Leviathan* según la lógica de la soberanía. De allí el fracaso de éstos cuando se trata de confrontaciones que se siguen de los intereses de los más poderosos.

El pacto se suspende o se debilita; se pierde la garantía de la paz . El principio de soberanía tampoco se hallará en las sociedades sin Estado. Más allá de las dificultades lingüísticas y semánticas para definirlo, queda necesariamente identificado con la existencia de una autoridad política final y absoluta dentro de la comunidad política.

El principio de soberanía permanece vigente, pese a los cambios que han ocurrido recientemente en la escena mundial. Sin embargo, el llamado proceso de globalización obliga a una nueva comprensión del mismo, que actualmente es confrontado con el de principio de gobernabilidad. De la hipótesis enunciada en este trabajo, y contrastada a través de él con teorías autorizadas, una primera conclusión establece que, en el presente, soberanía y gobernabilidad son dos modalidades del poder. Otra conclusión, que resulta del análisis de los llamados filósofos antiestatales, es que tanto el principio de la soberanía del Estado, como el de gobernabilidad, actúan desde concepciones disciplinarias del poder, tratando de hacer calculable, es decir, predecible, a la ciudadanía. La soberanía del Estado puede resultar sinónimo de vasallaje para los individuos. Nietzsche y Bataille dejan claro testimonio de ello, a lo largo de toda su obra. Foucault confrontó el principio de soberanía con el de gobernabilidad, en dos artículos entre otros, *Sobre la gobernabilidad* y *Hay que defender la Sociedad*.

La teoría foucaultiana de la gobernabilidad como problema estatal proviene de la necesidad de resolver la ecuación *aumento poblacional-administración de recursos*, más que la de atender al territorio. La globalización es la etapa de un capitalismo devenido de industrial en financiero, y cuyo manejo del tiempo, gracias a los medios electrónicos y a su alto componente tecnológico, pasa de lo lineal acumulativo a lo instantáneo *just-in-time*. Los problemas de fronteras y de nacionalidades ceden su lugar hegemónico a los de cómo crear las mejores condiciones de posibilidad para que el capital pueda moverse por el mundo y acrecentarse, gracias al soporte electrónico, en cuestión de minutos. La modificación del



tiempo y del espacio debilita el principio de representación, que se concibió como figura del modelo jurídico de la soberanía. Foucault afirma que, para analizar las relaciones de poder, hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía, porque éste presupone a un sujeto con derechos naturales y pretende dar cuenta de la génesis ideal del Estado. Y propone

Pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté. Celui-ci présuppose l'individu comme sujet de droits naturels ou de pouvoirs primitifs; (...) il fait de la loi la manifestation fondamentale du pouvoir. Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte: plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont (...) il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets.<sup>175</sup>

*Para avanzar en el análisis concreto de las relaciones de poder, es necesario abandonar el modelo jurídico de la soberanía. En él se presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; (...) hace de la ley la manifestación fundamental del poder. Habría que ensayar el estudio del poder, no tanto a partir de los términos primitivos de la relación, sino a partir de la relación misma en tanto que es ella la que determina los elementos sobre los que se sostiene: más que preguntar a esos sujetos ideales qué son (...), hay que buscar de qué modo las relaciones de sujeción pueden fabricar sujetos.*

Tanto en el caso del principio de soberanía como en el de gobernabilidad, Foucault invierte la concepción jurídica del derecho y afirma que los motivos por los que los sujetos son tales, en una sociedad y en un Estado, no responden a modelos objetivos, sino a las rela-

<sup>175</sup> Foucault, M.: *Il faut défendre la société*, p. 187.



ciones de poder en términos de fuerza. Se pregunta si la guerra podría ser considerada el analizador por excelencia de los modos de organización de la soberanía y de la gobernabilidad. La retórica de las preguntas formuladas, da cuenta de las respuestas afirmativas del autor.

1. ¿Es la guerra un estado de cosas primigenio y fundamental, del que se derivan los fenómenos de dominación, diferenciación y jerarquización sociales?
2. ¿Los procesos de antagonismos, enfrentamientos y luchas entre los individuos, grupos o clases se comprenden, en última instancia, como los procesos generales de la guerra?.
3. ¿El conjunto de nociones derivadas de la estrategia y de la táctica podría constituir un instrumento valioso para analizar las relaciones de poder?
4. ¿Las instituciones militares y guerreras y, de un modo general, los procedimientos bélicos, son directa o indirectamente, el nudo de las instituciones políticas?

Las preguntas conducen a una paradoja importante formulada por Foucault: ¿pueden lograrse la paz y el orden civil si el modelo de funcionamiento de las relaciones de poder es el del orden guerrero? Sin duda el derecho tiene valor, pero siempre está marcado por una relación de fuerza, sea de conquista, de dominación, de derechos de raza, de invasiones triunfantes o de ocupaciones milenarias.

*La guerre: elle est la chiffre de la paix. Elle partage le corps sociale tout entier et en permanence; elle place chacun de nous dans un champ ou dans l'autre.*<sup>176</sup>

*La guerra es la cifra de la paz. Quiebra al cuerpo social como un todo permanente; ubica a cada uno de nosotros en un campo o en otro.*

<sup>176</sup> Foucault, M. *Op. cit.* p. 202.

El temor a la guerra fue el gran motivo de Hobbes. Sus reflexiones y sus escritos son resultado de este temor y del deseo de vivir en paz. El conflicto es anterior al derecho, parece la indicación contemporánea de Foucault. El dilema que él describe consiste en preguntarse si es posible un derecho universal o si la sujeción al conflicto permanente hace de la ley el reflejo de las relaciones de fuerzas y de su hegemonía histórica.

Como consecuencia de tal dilema, el principio de representación es otra vez sometido a duda. Fundamentalmente la representación que se enuncia en el contrato. Si la representación es la categoría por antonomasia del orden político moderno, la crisis del mundo contemporáneo es la crisis de la representación. Recordando que el primero que se enfrenta con ella es Rousseau, hoy la generalización de la discusión atraviesa el campo de la filosofía política como el problema que requiere la mayor atención.

El desencanto de lo político señala el camino. El recorrido de este principio y de su crisis tiene un origen. Hobbes introduce la categoría de representación en el sentido político, invirtiendo su sentido gnoseológico. La representación política fundada en el contrato es inmanente, la representación filosófica es representación de la idea, fundamento de la virtud y del telos político.<sup>177</sup> Esta inmanentización de la representación o de la creación de un dios mortal, niega toda alteridad trascendente, e instituye un nuevo orden, el del iusnaturalismo contractualista.

La teología católica reacciona ante este vacío (de Dios), afirmando que el Bien es representable por el poder y que el poder puede producir bien. Un modo de conjurar el contractualismo, sin volverse *antimoderno*.

(...) la representación teológica del poder, es exactamente lo que el catolicismo político opone a la deriva despolitizadora de lo Moderno. No sólo

<sup>177</sup> Cfr. Espósito, R. *La perspectiva de lo impolítico*, en *NOMBRES*, p. 48.

Carl Schmitt, sino también Romano Guardini, el gran teólogo católico alemán, autor de *El fin de la época moderna* (R. Guardini, 1984), parecen adoptar, a su manera, un punto de vista postmoderno. La *complexio* católica no se postula en modo antitético al mundo de la técnica, ni hace propios los mitos irracionalistas de la cultura romántica: su teología expresa una lógica de tipo jurídico. La diferencia es que esta lógica no se agota en un conjunto de procedimientos técnicos, sino que comprende el momento de la «decisión». (...) tal decisión incorpora una dimensión representativa de la esencia.<sup>178</sup>

La valoración del poder en Guardini<sup>179</sup> es valoración de la potencia: el poder es una determinación del ser y, por lo tanto, del bien. El sentido trascendente de la representación vincula el poder con el bien.

Al autonomizar la representación, Hobbes rompe con ese vínculo y funda la *societas* versus la *communitas*. Ésta requiere de lo común para ser; en tanto la sociedad pensada por Hobbes es la del individuo que sólo se relaciona con el otro para matarlo o para contratar una representación que le asegure la vida. Es el sumo bien al que puede aspirar un socio.

El Estado o Leviathan fue pensado como la institución que posibilita la paz social, y como garantía que libera de la guerra civil, de aquello que los griegos denominaron *stasis*, para diferenciarla del *pólemos* o guerra contra los bárbaros. La mayor cuestión política de los siglos XVI y XVII es la de las guerras civiles. La constitución del Estado soberano procura establecer la paz como solución tanto a las guerras de religión, como a las guerras civiles.

Comprender la forma de ese mundo en permanente estado de conflicto y proponer nuevos modelos de constitución del orden civil, fue la tarea de los filósofos y los juristas modernos.

<sup>178</sup> Espósito, R. *La perspectiva de lo impolítico*, en *NOMBRES*, p. 50.

<sup>179</sup> Guardini, Romano. *El ocaso de la modernidad*, pp 23 y ss.



Foucault señala esta distorsión que sufre, a partir del siglo XVIII, la política, entendida como ejercicio soberano del poder, hacia la biopolítica, como intervención en la vida de la población, para medirla, mediante indicadores estadísticos, que reducen al individuo a la cantidad (nacimientos, muerte, pestes, inundaciones, etc). Pero la biopolítica, en tanto es un modelo de control del Estado, tampoco tiene como finalidad la justicia, sino la gobernabilidad. Si bien es cierto que el siglo XX amplió los límites de la ciudadanía, en muchos momentos rompió los límites de la legitimidad del poder, y aquello que quedaba excluido del orden ciudadano, los pobres, los extranjeros en sus diversas modalidades, fueron condenados a lo sub-humano, al considerarlos sólo masa o cuerpos pasibles de ser manipulados, sometidos a ultraje, encierro o desaparición.

Las prácticas políticas contemporáneas son muchas veces, contrarias a los principios e ideales de libertad, igualdad, fraternidad. La cuestión que permanece pendiente vincula a la política con la *nuda vida*, es decir, con la vida del ciudadano común que, si bien puede pensarse como sujeto de una servidumbre voluntaria, muchas veces queda atrapado o excluido del poder del Estado. Hay que preguntarse si es posible que la política reconozca la sacralidad de la vida individual, su soberanía, manteniendo la cohesión del modelo jurídico-institucional de la soberanía.

Las paradojas de la democracia contemporánea, que han llevado al totalitarismo y a la exclusión del hombre común, convirtieron la definición schmittiana de soberanía, entendida como el ejercicio del poder del soberano que decide en un estado de excepción, en un lugar común. La excepcionalidad, transformada en regla, se vuelve ilegítima.

(..) si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida. (...) De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar

mismo -la nuda vida- que sellaba su servidumbre. (...) Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender por qué se ha revelado incapaz de salvar de la ruina a esa *zoé* a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos.

(...) Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución, y la excepción se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear, en una perspectiva nueva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad.<sup>180</sup>

Los límites de la estatalidad están erosionados: son la legitimidad y la representatividad. La gobernabilidad no es la solución, porque, tal como lo demuestra Foucault, su fin está puesto en el gobierno de las cosas. Así la población se convierte también en una cosa u objeto más a controlar.

La crisis actual está presente en la encrucijada entre una soberanía *debil*<sup>181</sup> y un imperativo de gobernabilidad, que sigue dejando fuera de lugar la sacralidad de la nuda vida. Una sacralidad que sabe del límite, la muerte, pero que, como nuda vida irrepetible en cada uno y en cualquiera, apela a la excepción de querer-se para siempre. Su aporía consiste en pretenderse absuelta por originaria y, a la vez exigir que se le garantice la vida.

La soberanía del Estado está en cuestión, porque su poder está subordinado a otros. Resignó su autonomía a la heteronomía no política de un orden cuantificado y letal. Cede a la gobernabilidad, pero ésta no es la solución para la vida de los hombres.

Mientras el horizonte de la estatalidad constituía todavía el círculo más amplio de la vida comunitaria, y las doctrinas políticas y jurídicas que la sostenían eran todavía sólidas, el problema de la soberanía se reducía a identificar la transgresión al orden jurídico, sin que ello debilitara la estructura estatal.

<sup>180</sup> Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*, pp. 21-22

<sup>181</sup> Se usa *débil* en su acepción posmoderna: sin fundamento.



Las democracias masivas contemporáneas no garantizan *per-se* la paz social. La sociedad civil transformada en población, requiere de otra estructura para morigerar el conflicto y reduce la paz al orden. Esa estructura es la burocracia que, lejos de la legitimidad de la representación, convierte la soberanía en mayordomía. Entonces, la vida humana pasó de un posible con-sagrarse a su soberana capacidad de creación, a figurar como número estadístico. O a desaparecer y morir como NN. Para la nuda vida se acuñó un nuevo nombre. Ni muertos, ni vivos, *desaparecidos*.

Aún sin llegar a tales extremismos, confundir paz con orden ha sido el drama de los estados-nacionales, pero fundamentalmente, el drama de las sociedades que demandan, antes que nada, orden. La soberanía se recluye ante el avance de demandas ciudadanas contradictorias e insostenibles, que ponen en peligro la autonomía del Estado.

La gobernabilidad, porque responde a intereses transnacionalizados, confunde la paz con el orden. Y cuantifica a la ciudadanía degradándola en población.

Sin embargo, tanto el principio de soberanía en su versión pactista, como el de gobernabilidad, permanecen sostenidos por el mismo modelo del lazo social: el del contrato.

Un modelo que busca recuperarse, ya que las propuestas de recontratación de los individuos-ciudadanos, forman parte de las últimas propuestas de fortalecimiento de la democracia. En este sentido, se olvida que las democracias contemporáneas son masivas. Es un olvido que produce efectos no deseados, como aquel al que ya apuntó Rousseau al señalar que el problema de la soberanía es el de la representación, sea monárquica o parlamentaria.

La solución no vendrá desde la propuesta de la gobernabilidad porque, si bien es cierto que la soberanía se ha debilitado, al tener que "mirar" hacia la población, no lo es menos que la modalidad de ese nuevo punto de vista, tiene, más allá del modelo familiar, el mismo fundamento, el contrato. Hasta el presente, la gobernabilidad de las naciones parece más un requerimiento de funcionalidad



para el proceso de globalización de los mercados, que un modelo de conducción basado en el género del *arte de gobernar*. La metamorfosis del principio de soberanía no ha terminado aun. Permanece abierto justamente en su límite: si el Estado mata, tortura o desaparece, pierde legalidad y legitimidad. El titular del gobierno de ese Estado ¿Debe ser juzgado según el principio soberano de la aplicación territorial del derecho, o el derecho puede ser aplicado extraterritorialmente, cuando los crímenes sean de lesa humanidad? Por ello

Si el siglo XIX es el más enigmático de la Modernidad (Heidegger), el XX es el más escindido y alienado, cabal contradicción irresuelta consigo mismo. El sentido de tales afirmaciones puede permanecer borroso. Si ello ocurre, se tienen fragmentos de un discurso ideológico. Pero si se horadan los tiempos a fin de esclarecerlos, se tiene filosofía.<sup>182</sup>

Si fue necesario preguntarse cómo pensar después de Auschwitz, la encrucijada del presente desafía a la filosofía a experimentar lo siniestro y maravilloso de tener que *retornar sobre lo mismo* que, al retornar, aparece como nuevo y requiere, otra vez, del filosofar para abrir caminos.

La actualidad de este requerimiento, que queda pendiente para otro trabajo y sólo se esboza en esta conclusión, asocia la misma pregunta a la historia argentina. Los problemas de la representación y de la legitimación están presentes en ella desde el inicio de la formación político autónoma.

La extensión fue pensada como un mal para la soberanía, y la población, que debía "importarse", tenía que provenir del mundo anglosajón.

Todos estos problemas continuaron haciendo serie, desde el fraude llamado patriótico, hasta los numerosos golpes de estado, que

<sup>182</sup> Albizu, E.; *Hegel, filósofo del presente*, p. 363

culminaron en el terror de Estado, durante la última dictadura militar.<sup>183</sup> Ésta, pese a su obediencia global, tuvo que afrontar una crisis de gobernabilidad local, que pretendió resolver mediante un ejercicio de soberanía, con el intento de recuperación militar de las Islas Malvinas, como un modo de legitimación y permanencia en el poder. El conflicto con la sincronía globalizada, se convirtió en guerra.

Ni la recuperación de la soberanía sobre los territorios de las Islas, ni la gobernabilidad fueron posibles.

Los problemas de la representación, que afectan en mayor o menor medida a todos los Estados occidentales, pueden ser abordados con la pertinencia que otorga tener en cuenta las decisiones tomadas a lo largo del devenir histórico propio, y de las relaciones de fuerzas entre ellos. Lo que hay que reconocer es que la representación *siempre* es fallida, que la violencia *siempre* acompaña los procesos de búsqueda de la paz, por los cuales se trata de reducirla a un estado de latencia y por lo mismo, el riesgo de la guerra siempre está presente. Por eso es necesario releer a los clásicos que han puesto de relieve esa condición de la libertad humana, que es libertad para pensar y hacer el bien o el mal. La patencia de la finitud juega tanto para acrecentar el egoísmo como la filía.

Pero el conflicto permanece. Constitución y disolución conforman el movimiento de la (s) historia(s), de la nuestra propia y del futuro.

La crisis más cercana para Argentina fue la de 2001-2002. Un Estado minimizado por el neoliberalismo, un gobierno que huye ante el conflicto social, una moneda devaluada y el grito de "*que se vayan todos*" posibilitó que la fragmentación se instalara entre nosotros y el agujero de la disolución fuera una amenaza cierta. Nunca un Estado, por más benefactor que sea, podrá resolver el

<sup>183</sup> Cfr. Zagari, Ana. *Poder y simulacros de poder en la Argentina del siglo XX*, en Reigadas, M. C.; Cullen, C. *Globalización y Nuevas ciudadanías*. pp. 73-83.

*continuum* de la demanda comunitaria. Sin embargo como una línea asintótica resulta importante buscarlo no sólo para las futuras generaciones, sino en el presente.

Pensar después de Auschwitz, y de todas las masacres del siglo XX y de este, es necesario. Es hacer el esfuerzo de dislocar las formas tradicionales de lo político: *amigo-enemigo*, *hospes-hostis*, *ciudadano-extranjero*, que han incrementado los modos de la exclusión en todas sus vertientes. La raíz *hos* es la misma para indicar hospitalidad que hostilidad. Dislocar estos pares antagónicos quiere decir, en este caso, reconocer que no hay un adentro y un afuera excluyentes uno del otro. El extranjero, el migrante, el intruso están en acto en todo momento en que lo está el huesped.

Esto vale tanto en el caso del cuerpo propio (y de la amenaza permanente de enfermedad), como en el del extranjero y la ciudadanía del estado.

Todavía hoy, a pesar o tal vez porque los estados buscan crear ciudadanía y mercados comunes, la exacerbación del que queda afuera se hace más violenta.

*Entre la filosofía política y la política hay un hiato que permanece por mor de la inconmensurabilidad. La filosofía busca entender el orden de las cosas, su causa, su ley. La política en cambio interviene en lo real que siempre es conflicto. Lo cual no nos exime de hacer lazos para que la espada no siempre triunfe sobre la palabra.*



## **Bibliografía**

## Fuentes

HOBBS, THOMAS, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, edited with an introduction by C.B. Macpherson, Penguin Classics, England, 1985. First published, 1651. Para este trabajo se utilizó esta edición y se tradujeron los párrafos transcritos. Hay edición en castellano, *Leviathan o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, Sección de Obras de Política y Derecho, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 (segunda edición), traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto.

-*De Cive* (versión en latín) (ed. H. Warrender), Oxford, Clarendon Press, 1983. (Hay ed. Bilingüe de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debates/CSIS, 1993, reimpr. de la versión en castellano de A. Catrysse, Caracas; Instituto de Estudios Políticos [UCV], 1966, con reimpr. en *Hobbes, Antología* [ed. E. Lynch], Barcelona, Península, 1987).

-*De Cive*, (versión inglesa-ed. H. Warrender), Oxford, Clarendon Press, 1983 (ed. en castellano de C. Mellino, Madrid, Alianza, 2000).

-*De Cive ou Les fondaments de la politique* (trad. De Samuel de Sorbière, ed. R. Polin), París, Sirey, 1981.

-*Three discourses: a critical modern edition of newly identified work of the young Hobbes* (ed. N.B. Reynolds y A. Saxonhouse), The University of Chicago Press, 1995.

-*Tratado sobre el cuerpo* (ed. J. Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 2000.

-*Tratado sobre el hombre* (ed. J. Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 2003.

-*Le Corps Politique* (trad. De Samuel de Sorbière, ed. L. Roux), Saint-Etienne, Pubs. De L'Université de Saint-Etienne, 1977.

-*Critique du «De Mundo» de Thomas White* (ed. J. Jacquot y H. Whitmore), París, J. Vrin, 1973.

-*A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (ed. J. Cropsey), The University of Chicago Press, 1971 (hay ed. en castellano de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992).

-*Tractatus Opticus* (ed. F. Allesio), *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 18, 1963, pp. 147-228.

-*The Elements of Natural Law and Politic* (ed. F. Tönnies), Londres, 1889. Reimpreso: M. M. Goldsmith, Londres, Frank Cass, 1969). (Ed. En castellano de D. Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979).

-*Behemoth, or The Long Parliament* (ed. F. Tönnies), Londres, 1889, (reimpreso: S. Holmes, The University of Chicago Press, 1990). (Ediciones en castellano: A. Hermosa Andujar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992).

HOBBS, THOMAS, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (ed. Sir William Molesworth), 11 vols., Londres, John Bohn, 1841, (reimpreso: Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966; G.A.J. Rogers, Routledge, Thoemmes Press, 1992).

-*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia* (ed. Guilielmi Molesworth), V vols., Londini, J. Bohn, 1841, (reimpreso: Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966).

BATAILLE, GEORGES, *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, t. VIII. Paris, Gallimard, 1999.

FOUCAULT, MICHEL, *Dits et écrits: 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, éditions Gallimard, Paris, 1994.

## **Bibliografía general**

AGAMBEN, GIORGIO, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos, 1998. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Título original: *Il potere sovrano e la nuda vita*.

-*La comunidad que viene*. Valencia, Pre-textos, 1996. Traducción de José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Título original: *La comunità che viene*.

-*Estado de excepción*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2004.

ALARCÓN OLGUÍN, VÍCTOR Y VELÁZQUEZ DELGADO, JORGE (coordinadores). *Liberalismo y neoliberalismo. Temas para el debate*. México, DF. Editorial Torres Asociados. 2007

ALBIZU, EDGARDO, *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones-UNSAM, 1999.

-*Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto, 2000.

ARBOS, XAVIER Y GINER, SALVADOR, *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

ARENDT, HANNAH, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Título original: *THE LIFE OF THE MIND. One/Thinking. Two/Willing*.

-*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993. Título original: *The human condition*.

-*Los orígenes del totalitarismo*. Bogotá, Taurus, 1999. Título original: *The origins of totalitarianism*.

ARISTÓTELES, *Política*. México, UNAM, 1963.



BATAILLE, GEORGES, *El estado y el problema del fascismo*, colección Hestia-Dike, Universidad de Murcia, 1993. Título original: *Le problème de l'État y La structure psychologique du fascisme*.

-*El aleluya y otros textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

BOBBIO, NORBERTO, *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1992. Título original: *Thomas Hobbes*, Torino, 1989.

-*El futuro de la democracia*. México, FCE, 1994. Título original: *Il futuro della democrazia*.

BODINO, JUAN, *Los seis libros de la república*, Madrid, colección Clásicos del Pensamiento, Tecnos, 1997.

BUTLER, J; LACLAU, E; ZIZEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Mexico, FCE, 2003. Título original: *Contingency, Hegemony, Universality*.

CLARK, MARY, *San Agustín, filósofo de la libertad*. Madrid, Editorial Avgvstinvs, 1961.

CROCE, BENEDETTO, *Quaderni della 'Critica' 49, n° 14*

DE LA BOETIE, ETIENNE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Introducción y traducción: Alejandra González. Buenos Aires, Colihue, en prensa, y, Buenos Aires, ediciones Superabundant Haut. 2006. Título original *Discours sur la servitude volontaire*.

DOTTI, JORGE EUGENIO, *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires, Homo Sapiens Ediciones, 2000.

DUNN, JOHN, *Western political theory in the face of the future*. University Press, 1996.

ENRIQUEZ, EUGÈNE, *DE LA HORDE À L'ÉTAT. Essai de psychanalyse du lien social*. Paris, Gallimard, 1983

ESPÓSITO, ROBERTO, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Valladolid, Trotta, 1996. Título original: *Nove pensieri sulla politica*.

-*Communitas. Origine et destin de la communauté*. Paris, Presses Universitaires de France. 2000.

-*Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino, Einaudi, 2002.

-*Bíos, biopolítica y filosofía*. Madrid-Buenos Aires. Amorrortu editores. 2006.

FERNANDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F., *Locke y Kant, Ensayos de filosofía política*. Mexico, FCE, 1992.

FETSCHER, IRING, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. Barcelona, Gedisa, 1990. Título original: *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie*.

GUARDINI, ROMANO, *El ocaso de la edad moderna : un intento de orientación*. Madrid, Guadarrama, 1958. Título original: *Das ende der Neuzeit*.

- GUARDINI, ROMANO, *El poder*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1957. Título original: *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*.
- GRÜNER, EDUARDO, *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires. Colihue. 1997.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Camino de bosque*. Madrid, Alianza Universidad, 1995. Título original: *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza editorial, Madrid, 1997. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin, 1830.
- Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Título original: *Phänomenologie des Geistes*, Jena, 1807.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de cultura económica, Mexico, 1955, Título original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833.
- HERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2002
- HELLER, HERMANN, *La soberanía: Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1995.
- HINSLEY, F.H., *El concepto de Soberanía*, Nueva colección Labor, editorial Labor S.A., Barcelona, 1972. Título original, *Sovereignty*.
- KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la Historia*, colección «La vida del Espíritu», editorial Nova, Buenos Aires, 1964, traducción directa del alemán por Emilio Estiú.
- KAUFMANN, MATTHIAS, *¿Derecho sin reglas?* Barcelona/Caracas, Editorial Alfa, 1989. Traducción de Jorge M. Seña. Título original: *Recht ohne Regel?*
- KELSEN, HANS, *Teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1995.
- KOSELLECK, REINHART, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid. Editorial Trotta. 2007.
- LACLAU, ERNESTO, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
- La razón populista*. Buenos Aires, FCE. 2005.
- LEFORT, CLAUDE, *La invención democrática*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990. Título original: *L'invention democratique*.
- LOCKE, JOHN, *Two Treatises of Government*; Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 1997. Traducción de Carlos Mellizo
- MAIRET, GERARD, *Le principe de souveraineté: Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, París, 1997.



MATTEUCCI, NICOLA, *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*. Madrid, Trotta, 1998. Título original: *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*.  
MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1981.

-*Cartas privadas*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979, traducción, estudio preliminar y notas de Luis A. Arocena.

MIGUELEZ, ROBERTO, *CARREFOUR*, *Revue de la Société de philosophie de l'Outaouais*, Canadá, volume XIV, número 2, 1992

MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE SECONDAT, BARÓN DE, *El espíritu de las leyes*. Madrid, Tecnos, 1972. Título original: *De l'esprit des lois*.

MOUFFE, CHANTAL, Conferencia para el seminario Globalización y diferenciación cultural, 19 y 20 de marzo, BACBA-CCCB, Buenos Aires, 1999

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1988. Título original: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*.

-*La gaya ciencia*. Alianza editorial, Madrid, 1996.

PALACIOS, VÍCTOR, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo libros, 2001.

PUFENDORF, SAMUEL, *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980.

RANCIERE, JACQUES, *El maestro ignorante*. Barcelona. Laertes S. A. de ediciones. 2003.

REIGADAS, M. C.; CULLEN, C. A., *Globalización y Nuevas Ciudadanías*. Mar del Plata, Ediciones Suarez, 2003.

RIBEIRO, RENATO J., *La última razón de los reyes*. Buenos Aires, Colihue, 1998. Traducción de Eduardo Rinesi. Título original: *A última razão dos reis. Ensaio sobre filosofia política*.

ROUSSEAU, JEAN J., *Du contrat social. Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, coll Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

SCHMITT, CARL, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997. Título original: *Der Leviatán in der Staatslehre des Thomas Hobbes Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938.

-*El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1999. Título original: *Der Begriff des Politischen*.

-*Legalidad y Legitimidad*. Buenos Aires, Struhart, 1994. Título original: *Legalität und Legitimität*.

-*Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid. Editorial Trotta. 2007.

-*La dictadura*. Madrid, Revista de Occidente, 1968. Título original: *Die Diktatur*.



- SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Interlínea, 1996.
- TAUBES, JACOB, *La teología política de Pablo*. Madrid. Editorial Trotta. 2007.
- TENZER, NICOLÁS, *La sociedad despolitizada: ensayo sobre los fundamentos de la política*. Barcelona, Paidós, 1992. Título original: *La société dépolitisée: essai sur les fondaments de la politique*.
- TODOROV, TZVETAN, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona, Gedisa, 1987. Título original: *Frêle bonheur*.
- VIDAL, SENÉN, *Las cartas originales de Pablo*, edición bilingüe. Valladolid, Trotta, 1996.
- ZAGARI, ANA; PEREZ CANCIO, SUSANA; GONZÁLEZ, ALEJANDRA, *Globalización, la frontera de lo político*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 1997.
- ZARCA, YVES CHARLES, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997. Título original: *Hobbes et la pensée politique moderne*.
- ZIZEK, SLAVOJ, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2001. Título original: *The Tcklish Subject. The absent centre of Political Ontology*.



La soberanía leída en el Leviatán de Hobbes, es deudora del modelo teológico-político y mantiene todos los rasgos del poder absoluto. La gobernabilidad leída en Foucault, es tributaria del denominado arte de gobernar y surge para disciplinar una población dentro del territorio. El texto aborda lo que dichas nociones permiten comprender de los problemas característicos de la política contemporánea, que se debate entre una globalización única y los diversos modos de la resistencia, formas de aparición de los sujetos en el espacio público. Soberanía y gobernabilidad son constructos de la filosofía política europea, aquí pensados por la autora que, atenta a las secuelas dejadas por las dictaduras y el neoliberalismo en Argentina y en América Latina, propone la recuperación de lo político como el único modo de hacer límites a la violencia.

Ana Zagari es Directora de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador. Desde hace más de veinte años ejerce la docencia en la USAL, en la UBA, y es profesora invitada de otras universidades argentinas y extranjeras. Actualmente es profesora titular de Filosofía Política e investigadora en la USAL y en la UBA. Es coautora de *¿Posmodernidad?*, y de *Globalización, la frontera de lo político*, así como de numerosos artículos de su especialidad. Este texto es la reelaboración de su tesis de doctorado defendida en la USAL en el año 2004.

**UNIVERSIDAD DEL SALVADOR**

ISBN 978-950-592-022-8



9 789505 920228